الفصل الثالث

السؤال التاريخي للشرك

مقدمة

تمثّل ثنائية الشرك والتوحيد المفهوم المركزي، في كتابات مؤسس الحركة الوهابية، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وتبعاً لذلك في الأدبيات الوهابية كلها؛ حيث يحتلّ الشرك، كمعادل للتوحيد، موقع المفهوم الذي ينتظم في كتابات الشيخ كلها، تقريباً، كما الرواية الوهابية للأحداث التي صاحبت ظهور الحركة ثمّ قيام الدولة. وهذا يتّسق مع التفسير السائد ويدعمه، خاصة في الأدبيات السعودية، وهو أن ظهور الوهابية في نجد كان، بشكل أساس؛ استجابة لتفشي الشرك في هذه المنطقة. وإذا كان الأمر على هذا النحو؛ فإنه يعني، مباشرة، أنّه لا يمكن أن تكون البداية الصحيحة لإعادة النظر في دراسة الحركة الوهابية، والاقتراب من حقيقتها وطبيعة دورها إلا بالانطلاق من مفهوم الشرك ذاته، وكيف يتجلّى، من **ناحية**، في الأدبيات الوهابية قبل غيرها، ومن ناحية **ثانية**، في واقع حواضر المجتمع النجدي؛ حيث يقال إن انتشاره فيها قد أعادها، إبان ظهور الحركة، إلى جاهليتها الأولى. وما يهمنا، أكثر من أي شيء آخر، في هذا الصدد أسئلة محددة: هل اقتصر استخدام الشرك في الأدبيات الوهابية، خاصة في كتابات الشيخ المؤسّس، على دلالته الدينية؟ أو أنّه كانت له إلى جانب ذلك، وبالتوازي معه، دلالة سياسية؟ ما هي هذه الدلالة، وما هي أهميتها؟ وماذا تعني بالنسبة إلى ظهور الحركة؟ وإذا كانت له مثل هذه الدلالة، فكيف تبدو في هذه الأدبيات، خاصّةً لجهة

علاقتها بالتفسير الذي يحصر ظهور الوهابية بعامل تفشي الشرك بدلالته الدينية؟ تبعاً لذلك، ألم يؤدِّ هذا التفسير الديني الحصري إلى استبعاد الطبيعة الاجتماعية والسياسية لتاريخ الحركة، وقبل ذلك وبعده، تاريخ الدولة التي قامت على أساس من التحالف مع الحركة؟

أكثر ما يلفت نظر من يقرأ تاريخ الوهابية، وتاريخ الدولة السعودية في مرحلتها الأولى، أنه مع التشديد الواضح والمكثّف في كتابات الشيخ، خاصة منها الكتابات الدينية المتخصّصة، على المعنى الديني المحض للشرك، وكذلك الاستخدام الديني له، إلا أنه، في سياق الأحداث التي صاحبت ظهور الحركة وقيام الدولة يأخذ الشرك معنى سياسياً لا يتناقض دائماً مع المعنى الديني بل يتكامل معه. ومع ذلك، يراد لهذا المعنى السياسي أن يتوارى خلف المعنى الديني، والتظاهر بأنه لا وجود له، وذلك من خلال الإصرار على قصر تفسير ظهور الحركة، وقصر دورها على محاربة الشرك بمعناه الديني فحسب، والتقليل من أهمية أي عوامل أخرى. والحقيقة أن الاختلاف في معنى الشرك (وبالمقابل معنى التوحيد كما سيتضح لاحقاً) من سياق كتابي إلى آخر، واختلاف الموقف عن المعنيين اللذين ينطوي عليهما، يعكس الطبيعة الكاملة (والمزدوجة؟) للوهابية بوصفها حركة إصلاح ديني من **ناحية**، وأنّها تحمل معها مشروعاً سياسياً من ناحية **أخرى**.

يمكن الانطلاق من ملاحظة ذات صلة، وهي أن الكتابات الدينية المتخصّصة للشيخ في التفسير والحديث والعقيدة (للاختصار سنطلق عليها من الآن فصاعداً «الكتابات النظرية») تقدّم المعنى الديني المحض للشرك أو الأساس النظري للحركة. لكن هناك كتابات أخرى، تختلف في وظيفتها وفي دورها، وتلك هي «الرسائل الشخصية» لابن عبد الوهاب، والرواية التاريخية الأولى لظهور الحركة وقيام الدولة للمؤرّخَيْن ابن غنام وابن بشر. من هذه الكتابات الأخيرة مجتمعة، ينبثق معنى آخر، هو المعنى السياسي للشرك أو الأساس العملي للحركة. وأقول «ينبثق»؛ لأن الشيخ، في الحقيقة، لا يتطرق، على الأقل بشكل مباشر، وكذلك ابن غنام أو ابن بشر، إلى مسألة إن كان هناك دلالة سياسية للشرك أم لا. بالنسبة إلى الشيخ وإلى أتباعه كما بالنسبة إلى بقية علماء المسلمين،

ليس هناك إلا معنى واحداً لهذا المفهوم، وهو المعنى الديني الذي يتكرر في كتاباته كلها تقريباً، بل إن مفردة «السياسي»، بحد ذاتها، تكاد تغيب تماماً من هذه الكتابات كلها، ولا ترد فيها لا بصيغة الاسم ولا بصيغة الصفة. وسيكون من المضلّل الاستنتاج من ذلك أنّ المعنى السياسي للشرك غائب، تماماً، من خطاب الشيخ أو من خطاب الحركة، بشكل عام. ولذلك أسباب عديدة، منها: **أولاً** إن غياب مفردة السياسي، في هذه الحالة، ما هو إلا امتداد لغيابها من ثقافة المجتمع كله، بل ثقافة المرحلة. لم تكن مفردة «السياسي» حاضرة في القاموس الثقافي أو الفقهي لمجتمعات القرن ١٢هـ/١٨م، ومن بينها مجتمع الجزيرة العربية. وبالتالي، فإن عدم استخدام الشيخ لها في كتاباته كلها، وخاصة منها، رسائله الشخصية، إنما حصل على الأرجح، بشكل عفوي، ولم يكن بالضرورة تعبيراً عن استبعاد متعمّد لمفردة كانت قيد التداول. في الوقت نفسه، كان من الواضح حرص الشيخ في كتاباته على تجنّب الخوض في الأمور السياسية، بشكل مباشر. من ناحية أخرى، وهذا **ثانياً**، لعلّه من الواضح أن خلوّ قاموس مجتمع الحواضر النجدية الثقافي من مفردة «السياسة» تحديداً، وإن لم يكن حالة استثنائية في ذلك الزمن، إلا أنّه لا يعني بأي حال خلوّ هذه الثقافة من أي مضمون أو رؤية أو موقف سياسي، حيال ما كان يجري في المجتمع وللمجتمع من تغيّرات كانت تعصف به، منذ ما قبل ظهور الحركة الوهابية. ما يعبّر عنه هذا الغياب هو حال القاموس اللغوي لثقافة تلك المرحلة، وذلك تماشياً مع حال التطوّر الاجتماعي والثقافي للمجتمع. وبالتالي؛ فإنّ غياب مفردة السياسة تعكس أسلوباً معيناً؛ للتعبير عن «السياسي»، وليس عن غياب فكرة السياسة ذاتها أو غياب الموقف السياسي عن ثقافة ذلك المجتمع. من الطبيعي أنّ أهل ذلك المجتمع وذلك الزمن كانت لهم لغتهم السياسية المعبّرة عن حالهم وظروفهم؛ وبالتالي، لم يعدموا وسيلة للتعبير عن رؤية أو موقف أو مصلحة سياسية إزاء موضوعات سياسية، من مثل: الحكومة والحرب والحلف والدولة والأمير والرئيس. . . إلخ. وهذه مفردات سياسية مباشرة، وكانت متداولة، لكن كانت هناك أسماء ومفردات لا تنتمي إلى القاموس السياسي، بشكل مباشر، إلا أنها تنطوي على معانٍ سياسية، وإن كانت في الظاهر تبدو أنها ليست كذلك. من

بين هذه المفردات «العائلة» و«القَبيلة» و«الجماعة». ومن المفردات التي تنتمي إلى هذه المجموعة مصطلح «الدين»، وتبعاً له مفهوم «الشرك».

لكن لماذا من المهم الالتفات إلى المعنى السياسي للشرك؟ وما علاقة ذلك بظهور الوهابية؟ تكمن أهمية ذلك في ناحية مهمة واستراتيجية بالنسبة إلى الوهابية، وهي أنّ كلاً من المعنى الديني والمعنى السياسي للشرك يتداخل مع الآخر، في تاريخ الحركة كتجربة إسلامية، وأنّ أساس هذا التداخل، والقاسم المشترك الذي جمع بينهما، هو اتّفاق الدرعية الذي على أساسه تمّ التحالف بين الشيخ كممثل للدعوة الدينية، وبين الأمير كممثل للقوة السياسية. وإذا اعتبرنا أن الشرك، بدلالته الدينية، هو شكل من أشكال الرفض أو الخروج على وحدة السلطة (الدينية)، يصبح الخروج على مبادئ ومرتكزات السلطة الدينية، بهذا المعنى، خروجاً على السلطة السياسية المتحالفة معها أيضاً. والعكس صحيح، أي إن تجزئة الانتماء بين الكيان السياسي المتحالف مع الدعوة من **ناحية**، وكيان أو كيانات مخالفة من **ناحية أخرى** (مثلاً إمارة أو قبيلة أو طائفة)، وتوزيع الولاء على هذا الأساس بين أكثر من سلطة سياسية واحدة، هو، في الوقت نفسه، خروج على السلطة الدينية. هذا يضع كلاً من المعنيين الديني والسياسي للشرك على علاقة مباشرة مع السلطة السياسية. ومع ذلك يبقى، في هذا الإطار، أنّ المعنى الديني مرتبط في أساسه بعلاقة الفرد أو الجماعة مع الله، وأنّ أساس هذه العلاقة هو العبادة أو إخلاص العبادة لله. ومن ثَمّ فإنّ توجيه شيء من العبادة لأحد، أو شيء آخر، غير الله (الشرك بمعناه الديني) يعني انقسام الإيمان وتجزئته، وبالتالي، تعددية الآلهة كوجهة للإيمان والعبادة. في السياق نفسه، يظلّ المعنى السياسي مرتبطاً، في أساسه، بعلاقة الفرد أو الجماعة مع السلطة السياسية وما يترتّب عليه من ولاء لها. أساس هذه العلاقة هو الانتماء إلى هذه السلطة وما تمثله. ومن ثَمّ فإن إعطاء شيء من الولاء لسلطة سياسية أخرى أو لأكثر من سلطة سياسية، يعني انقسام الانتماء وتجزئته، وبالتالي، تعددية السلطات السياسية وما يفرضه ذلك من انتماءات وولاءات مختلفة (الشرك بمعناه السياسي). ومن الممكن ألا يكون هناك تناقض جذري بين المعنيين الديني والسياسي للشرك، إلا في حالة واحدة، وذلك عندما يجمعهما إطار سياسي واحد، ثمّ يتمّ إنكار أحدهما لمصلحة تبرئة الآخر من أي علاقة معه.

من حيث إن الوهابية جاءت معها بفكرة توحيد الجزيرة العربية تحت سلطة سياسية واحدة، وبعد بداية الصراع المسلّح مع أمراء المدن المستقلّة المعارضين للتوحيد، من الطبيعي أن تلجأ الحركة إلى توظيف الشرك السياسي، وبكثافة واضحة. هذا ينسجم تماماً مع المنطق السياسي للمشروع ومع أهدافه البعيدة. لكن هذا التوظيف لا ينسجم أبداً مع فرضية أن تفشّي الشرك في نجد، كان سبب ولادة الحركة، وأنّ هدف الحركة كان محصوراً في محاربة هذا الشرك. والواقع أن الدرعية، وهي منطلق الدعوة، ومنطلق عملية التوحيد السياسي، كانت تحارب كيانات سياسية، وليس كيانات دينية تتبنى عقائد شركية، إلى جانب ذلك، كان توظيف الشرك السياسي في الصراع يتمّ، بشكل مبطن، وغير مباشر، وهو ما ينمّ عن حاجة واضحة إلى التعويض عن محدودية الشرك بمعناه الديني في منطقة نجد أو إلى التغطية عليه. بعبارة أخرى، يقدّم توظيف المعنى السياسي للشرك من قبل الوهابيين ضدّ خصومهم، خاصة السياسيين منهم، مؤشراً مهماً، يتضافر مع مؤشرات أخرى كما سنرى، على ضعف فرضية أن الشرك كان منتشراً في نجد وتهافتها، وعلى ضعف تفسير ظهور الحركة على هذا الأساس وتهافته. وما يفضي إلى ذلك؛ أنه من الزاوية الدينية، كانت الوهابية تقدّم موقفها النظري الديني، ومن الزاوية السياسية، كانت تكيّف موقفها العملي حسبما يقتضيه الظرف والحدث السياسي المصاحب.

في هذه الحالة، يكون من المشروع، بل من الملحّ التساؤل عن مبرّر بقاء مصطلح الشرك رهينة لدلالته الدينية ومغلقاً من دون أي دلالة أخرى. هل المعنى الديني للشرك هو المعنى الوحيد الممكن لهذا المفهوم المركزي؟ أليس هناك من معنى آخر له؟ لقد طال أمد الإجابة عن تساؤلات، مثل هذه بأكثر مما يجب. والأغلب أن السبب وراء ذلك، يكمن في مسوّغ سياسي يروم الاستفادة في معمعة الأحداث من الغطاء الأيديولوجي لمصطلح الشرك، وفي الوقت نفسه، يعمل على إبعاد هذا المصطلح الديني عن شبهة التوظيف السياسي. والتناقض ليس بين ما هو ديني وما هو سياسي في المصطلح وإنما في طريقة التعاطي معهما. والتناقض هنا وهو ظاهر وجلي، يعبّر عن العلاقة الجدلية بين النصّ

والواقع أو بين المفهوم والحدث، وكيف أن التقاءهما في سياق تاريخي واحد، قد يفضي إلى معنى آخر للمفهوم أو تفسير مختلف للنص، مع الحرص، دائماً، على أن يبقى النص أو المفهوم محتفظاً بطهوريته الأولى حتى يمكن أن يؤدّي وظيفته الأيديولوجية بامتياز. والتناقض الواضح بين المضمون الأول للمصطلح وتوظيفه السياسي يكشف أن للشرك معنى آخر غير المعنى الديني المعروف والمتداول. ومن هنا، ودائماً بالنسبة إلى الوهابية، تبرز أهمية السؤال عن طبيعة هذا المعنى المختلف وعن علاقته بالمعنى الديني الذي يراد له أن يكون المعنى الوحيد للشرك. وهذه تحديداً، هي الإشكالية التي سيدور حولها هذا الفصل والذي يليه.

المعنى الديني والمعنى السياسي للشرك

ربما إن القول إن هناك معنى سياسياً للشرك مقابل المعنى الديني، لم يحدث أن قال به أحد من قبل. ولذلك قد يثير هذا القول استغراب بعضهم، وقد يتسبب بصدمة لبعض آخر، ويعتبره نوعاً من الجرأة غير المحسوبة. قد يقول هذا البعض إن في هذا، التمييز بين معنيين مختلفين معرفياً، **أحدهما** ديني **والآخر** سياسي، لمفهوم ديني واحد هو نوع من التجديف. لكن إطلاق حكم مثل هذا لا يستقيم مع حقيقة إننا، في هذا الكتاب، لا نقدم دراسة دينية أو ثيولوجية للوهابية وما ارتبط بها ومعها من مفاهيم ومصطلحات دينية. كما إنه ليس من أهدافنا، إخضاع مفهوم الشرك، كما جاء في الأدبيات الوهابية، بشكل عام، للتحليل والدراسة، من منطلقات دينية أو شرعية. هذا مجال أتركه للمختصين ممن يملكون أدوات البحث والدراسة الشرعية. ما يقدّمه هذ الكتاب، هو دراسة اجتماعية سياسية لتاريخ الحركة الوهابية، جذورها ودورها في التاريخ السياسي للدولة السعودية. وبما أنها كذلك؛ فإن هذه الدراسة، تعتمد على المنهج الاجتماعي السياسي، بصفته منهجاً علمياً مغايراً للمنهج الديني والمفاهيم الدينية أو غيرها، كما ترد ويتمّ استخدامها في أدبيات الحركة الوهابية، هي، وفقاً لهذا المنهج، ليست مفاهيم دينية مغلقة على دلالة واحدة، وإنما مفاهيم اجتماعية أو سياسية أو ثقافية مفتوحة على أكثر من دلالة وقابلة، بالتالي، للتحليل العلمي والتأويل الاجتماعي .ومن حيث إن هذه الدراسة تطمح إلى إعادة النظر في تاريخ الوهابية وتاريخ

الدولة السعودية، فإنّ هذا يستوجب، بدوره، إعادة النظر في الطريقة المنهجية التي تمّ التعامل بها، مع هذا التاريخ حتى الآن. بالنسبة إلى هذه الطريقة ليس للشرك إلا معنى واحداً، هو المعنى الديني، والحركة الوهابية جاءت لمحاربة هذا الشرك بمعناه الحصري هذا، وذلك عندما تفشّى في نجد، وأعادها إلى جاهليتها الأولى، كما يقال. والإشكالية الخطيرة في هذا التفسير، لا تكمن في أنه تفسير ديني فحسب، وإنّما في ادّعائه أنه تفسير شامل يطال تاريخ الحركة وتاريخ الدولة، وتاريخ المجتمع أيضاً. وهو، بذلك، يستبعد العوامل كلها غير الدينية، ويقصي التفسيرات الأخرى كلها الأقرب لطبيعة الدولة والحركة معاً. وبما أنّ الهدف من هذه الدراسة، هو تقديم تفسير بديل، فإنّ الأمر يستدعي إعادة النظر في دلالة الشرك، باعتبارها المفهوم المركزي بالنسبة إلى الحركة أولاً، ومن ثَمّ إلى التفسير الديني الشائع لظهور هذه الحركة.

قد يتساءل بعض **ثالث**، وهم محقّون في التساؤل: ولماذا من المهم، في هذا الإطار، التمييز بين المعنى الديني والمعنى السياسي للشرك؟ والإجابة عن مثل هذا السؤال، أنّ قصر الشرك على دلالته الدينية، كما حصل حتى الآن، خاصةً في إطار تاريخ الوهابية وتاريخ الدولة السعودية، ترتّب عليه طمس الطبيعة السياسية لنشأة الدولة، مع أنها جوهر تاريخها، ومبتدأ تشكّلها الاجتماعي، حتى قبل ظهور الوهابية نفسها. بل إن ظهور الوهابية على المسرح، كان، بحدّ ذاته، أحد مراحل هذا التشكّل، وكان في ذلك مرحلة متقدّمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي لوسط الجزيرة العربية. وبما أن الشرك يعتبر في الأدبيات السعودية، والوهابية تحديداً، هو العامل الأهم من غيره وراء ظهور الحركة الوهابية، يصبح من الأهمية القصوى بمكان، إزاحة الستار عن المعنى السياسي للشرك من أجل إزاحة الستار عن التاريخ السياسي للدولة، ومواجهة ضرورة إعادة كتابة تاريخ الدولة على هذا الأساس.

إذا كان المعنى الديني للشرك معترفاً به، وهو السائد ويحظى بالاهتمام كله في الأدبيات الوهابية، وغيرها من الأدبيات الإسلامية؛ فإن مسألة ملاحظته واستقصائه تصبح واضحة، وفي المتناول من دون عناء. وفي ما يخص الوهابية، يتبلور هذا المعنى في كتابات الشيخ محمد بن

عبد الوهاب كلها، تقريباً، بشكل مباشر ومتدرج وتصاعدي. وذلك من خلال أسلوب دعوي، يلحّ باستمرار على التمييز الدقيق بين الشرك مقابل التوحيد، وعلى الخطورة الدينية لأدنى درجة من الخلط أو التماهي بينهما، مع التركيز على أهمية توعية الناس بذلك. وهذا المعنى الديني المباشر، الذي لا يتوقف الشيخ عن التذكير به، يتعلّق دائماً، وقبل أي شيء آخر، بالعبادة أو «أن تشرك مع الله أحداً غيره في العبادة». يقتفي ابن عبد الوهاب، في موقفه هذا، أثر ابن تيمية؛ فالمعيار الحاسم والثابت بالنسبة إليه هو «الشهادة»، أو الركن الأول في الإسلام. يقول الشيخ «إن شهادة أن لا إله إلا الله، نفي وإثبات: نفي الإلهية عما سوى الله تعالى من المرسلين، حتى محمد صلى الله عليه وسلم، ومن الملائكة حتى جبريل. . . وإثباتها لله عز وجل». ما يعني أن الشرك الذي يهم ابن عبد الوهاب، أكثر من غيره، هو ما يحصل لتوحيد الألوهية أو إفراد الله بالعبادة، وليس لتوحيد الربوبية؛ لأنّ المشركين، كما يؤكّد دائماً، كانوا يقرّون بتوحيد الربوبية، وأنّ الله هو الخالق والرازق والمدبر[1]. وبناءً على ذلك، يصل ابن عبد الوهاب إلى نتيجة تقول «إذا عرفت هذا، عرفت أن من نخا نبياً أو ملكاً، أو ندبه، أو استغاث به فقد خرج من الإسلام، وهذا هو الكفر الذي قاتلهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم»[2]. وفي تناوله للمسائل الثلاث التي يرى أن من واجب المسلم معرفتها، قوله عن المسألة الثانية: «إن أعظم ما جاء به. . . الرسول أن لا يشرك مع الله في عبادته أحد»، مستشهداً بالآية: ﴿**وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا**﴾ [الجن: ١٨][3].

هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية التاريخية؛ فيزودنا كل من ابن غنّام وابن بشر بما يبدو أنه وصف حيّ للحالة الشِركيّة التي تردّت إليها أوضاع نجد، إبّان بداية دعوة الشيخ. من جانبه، يبدأ ابن غنّام

---

(١) انظر: محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، مج ١: **العقيدة والآداب الإسلامية**، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

كتابه، برسم صورة قاتمة عن تلك الحالة الدينية، بقوله: «الفصل الأول في بيان ما جرى في تلك الأزمان من الشرك والضلال والطغيان في نجد والحسا وغيرهما مما يليهما من البلدان، .... وكان غالب الناس في زمانه (يعود الضمير للشيخ) متضمخين بالأرجاس، متلطخين بوضر الأنجاس، ... نبذوا كتاب الله تعالى وراهم ظهراً، وأتوا زوراً وبهتاناً وهجراً، ...»، ثمّ يضيف ما يفترض أنّه أمثلة ملموسة لتلك الصورة، عندما يقول: «فَعَدَلوا إلى عبادة الأولياء والصالحين، وخلعوا ربقة التوحيد والدين، فجدّوا في الاستغاثة بهم في النوازل والحوادث، .... وأقبلوا عليهم في طلب الحاجات وتفريج الشدايد والكربات من الأحياء منهم والأموات، وكثير يعتقد النفع والإضرار في الجمادات كالأحجار والأشجار، ...»[٤]. يكرر ابن بشر تقريباً الصورة القاتمة نفسها، وإن بإسلوب متخفف من السجع المتكلّف. يقول: «وكان الشرك إذ ذاك قد فشى [فشا] في نجد وغيرها، وكثر الاعتقاد في الأشجار والأحجار والقبور والبناء عليها، والتبرك بها والنذر لها، والاستعاذة بالجن والنذر لهم، ووضع الطعام وجعله لهم في زوايا البيوت لشفاء مرضاهم ونفعهم، والحلف بغير الله، وغير ذلك من الشرك الأكبر والأصغر»[٥].

هذا هو المعنى الديني للشرك، وهذه هي صورة تجلياته التاريخية في حياة الحاضرة النجدية، كما يقول لنا هذان المؤرِّخان اللذان عاصر **أولهما** (ابن غنّام) الدولة السعودية الأولى، وعاصر **الثاني** (ابن بشر) الدولتين الأولى والثانية. سنعود إلى مدى دقّة هذه الصورة، ومدى مطابقتها للواقع الاجتماعي الذي تتحدث عنه. لكن قبل ذلك، سينصبّ اهتمامنا، هنا، على مسألة المعنى تحديداً. ونبدأ بالسؤال المباشر: هل يمكن أن يكون للشرك معنى سياسي إلى جانب المعنى الديني الذي يشير إليه الشيخ، والمؤرّخان معاً؟! ربما إنه لا مجال لهذه الإمكانية، من

---

(٤) حسين بن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (بومباي، الهند: [د. ن.]، ١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م)، ج ١، ص ٥.

(٥) عثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، ٢ ج، ط ٤ (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ج ١، ص ٣٤.

وجهة نظر المنهج الديني. لكن من الناحية العلمية، ومن حيث المبدأ، ليس هناك من مصطلح ثقافي أو اجتماعي أو ديني يمكن أن ينحصر معناه أو تنغلق دلالته على بعد واحد، بحيث لا يتّسع لسواه. ويعود هذا لسبب واضح، وهو أنّ الثقافي والاجتماعي والديني وغيرها من المجالات هي على أرض الواقع مستويات متداخلة، ويُؤثِّر كلّ منها في الآخر ويتأثّر به. وهذا، بحد ذاته، لا يسمح لأي مفهوم، في أي من هذه المستويات، أن تنغلق دلالته على معنى واحد ونهائيّ؛ لأنّ في هذا انغلاق للمفهوم ذاته. وهذا غير ممكن، في ضوء تداخل تلك المستويات التي ينتمي المفهوم، عضوياً إليها، ولا يسمح بذلك.

فالديني مثلاً هو الصفة من «دين» الذي يحمل أكثر من معنى واحد، بحسب صاحب اللسان[٦]. يقول ابن منظور «يدين الرجل أمره، أي يملك (أمره)... وتديَّن (بتشديد الياء المفتوحة) الرجل إذا استدان. ويقال رأيت بفلان دينة، إذا رأى به سبب الموت. ويقال رماه الله بدينه، أي بالموت. والدين: الجزاء والمكافأة،... ويوم الدين: يوم الجزاء... والديّان في صفة الله عزّ وجلّ. والدِّين الحساب، ومنه قوله تعالى: ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾ [الفاتحة: ١]. وقوله تعالى: ﴿**ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾، أي ذلك الحساب الصحيح... والدين الطاعة... والدين الإسلام... والدين العادة والشأن... وفي الحديث: «الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت،...». قوله دان نفسه، أي أذلها واستعبدها. والدين: الذل. والمدين: العبد. والمدينة: المملوكة»، ثم يضيف ابن منظور إلى ذلك: «والدّين: ما يتدين به الرجل. والدين: السلطان. والدين: الورع. والدين: القهر. والدين: المعصية. والدين: الطاعة»[٧]. اللافت، أن الصفة «ديني» من «دين» لا ترد في **اللسان**. لكنّ المهم هنا أنه، إلى جانب أن كلمة «دين» تنطوي على معانٍ كثيرة، كما ترد في **اللسان**، إلا أنّ المشترك بينها جميعاً، هو معنى «السلطة أو السلطان»؛ فالذي يستدين يمنح للدائن سلطة عليه. والطاعة والورع كلاهما شكل من

---

(٦) انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ج ١٣، ص ١٦٦ ـ ١٧٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٨ ـ ١٧٠.

أشكال الخضوع لسلطان. فالطاعة قد تكون لله، وقد تكون لسلطة الحاكم والقانون. والورع، يقول ابن منظور، هو «التَحرُّج (بتشديد الراء المضمومة). تورّع عن كذا، أي تحرَّج. .» والأصل في الورَع «الكفّ عن المحارم والتحرّج منه». ولذا يستشهد بقول الحديث: «ملاك الدين الورع»(٨). في المقابل، تعتبر المعصية تمرّداً على سلطة ما أو سلطان ما. في مكان آخر، يقول ابن منظور «والديّان: القهّار. وقيل: الحاكم والقاضي، وهو فعّال (بتشديد العين المفتوحة) من دان الناس أي قهرهم على الطاعة، يُقال دنتهم فدانوا، أي قهرتهم فأطاعوا»(٩). تؤكّد الاستشهادات السابقة أمرين: **الأول**؛ أنّ مفردة «الدين» لا تحمل معنى واحداً بل معانيَ عديدة. **والثاني**؛ وهو الأهمّ، أنّ المعاني كلها التي تنطوي عليها بمختلف تصريفاتها، كما ساقها ابن منظور في معجمه، في القرن ٧هـ/ ١٣م، تحمل معنى السلطة أو السلطان، وكلاهما ينتمي إلى مجال السياسة أو يتقاطع معه.

نأتي إلى مفهوم السياسة، سيبرز السؤال المعتاد مباشرة: ما هي السياسة؟ في حقيقة الأمر أنه ليس هناك تعريف متّفَقٌ عليه. بالإضافة إلى ذلك، هو سؤال لا يعنينا كثيراً؛ لأنه سيأخذنا إلى تعريفات وجدالات تنتهي بنا إلى خارج الموضوع. ما يهمّنا، حقيقة، المفهوم العربي الإسلامي للسياسة وطبيعة علاقتها مع الدين. ولذلك، وكمنطلق للحديث يمكن القول هنا إن السياسة بطبيعتها، ومن حيث المبدأ، معنيّة قبل أي شيء آخر بالسلطة، وبسلطان القوة بمختلف عناصرها وصيغها، المادية وغير المادية، وبمراكمة هذه القوة واستخداماتها، وإنما ضمن حدود القانون قدر الإمكان. كل ما يقع خارج إطار السلطة الشرعية، وخارج مقتضيات القانون، ليس من السياسة في شيء. وبقدر ما أن السياسة هي فنّ الممكن، كما يقال، وفنّ الوصول إلى الحلول الوسط، عندما تستعصي الحلول الأخرى، إلا أنها لا تستطيع أن تحقّق ذلك، ولا أن تعمل، بشكل عام، خارج إطار السلطة، ومن دون خضوع لمقتضيات القانون. كل هذه

---

(٨) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٨٨.

(٩) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٦٧.

المحدّدات القانونية والسلطوية كانت موجودة في التجربة الإسلامية. ومن أشهر من مارس السياسة، بهذا المعنى، أبو بكر وعمر وعلي ومعاوية. لكن ليس هذا هو المهم، الأهم هو معرفة طبيعة العلاقة بين مكوّنات الإطار الذي يجب أن تلتزم بحدوده السياسية: السلطة والقانون والسياسي نفسه والناس الذين هم موضوع السياسة.

ماذا يقول صاحب **لسان العرب**، أشهر المعاجم العربية؟ الجذر اللغوي الأول لمفردة السياسة هو «ساس»، ولهذا دلالته؛ يقول ابن منظور: «ساس الأمر سياسة: قام به الرجل. . .». وفي الحديث: كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم، أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية. والسَوس: الرياسة، يقال ساسوهم سوساً. وإذا رأّسوه (بتشديد الألف) قيل: سوّسوه وأساسوه». ثم أورد هذا البيت:

سادةٌ قادةٌ لكلّ جميعٍ ساسة للرجالِ يومَ القتالِ

ويقال سُوِّس (بضم السين وتشديد الواو المكسورة) فلان أمر بني فلان، أي كلّف سياستهم». ثم يصل إلى «السياسة» فيعرّفها على أنها «القيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس (سائس الخيل مثلاً). يقال: هو يَسُوس (بفتح الياء وضمّ السين) الدوابّ إذا قام عليها وراضها. والوالي يسوس رعيته»[10].

من الواضح أن لمصطلح السياسة، كما عرضها ابن منظور، عدة معانٍ متقاربة: القيام بالأمر أو تولّي الأمر والتدبير والتكليف والإدارة والترويض والرعاية. وهذه المعاني كلها تتعلّق بصيغة الفعل، مثل: القيام بالشيء وتولّي أمره وتدبيره. لكنّ السياسة قد تعني الاسم أيضاً. فـ «السوس: الرياسة. . . وإذا رأّسوه، قيل سوّسوه وأساسوه». وكلتا الصيغتين اللتين تنطوي عليهما معاني السياسة تنتهي، كما انتهت معاني الدين، من قبل إلى السلطة. لكن لاحظ، وهذا هو الأهم في دلالته، بالنسبة إلى الثقافة العربية، أن المعادلة التي تنطوي عليها هذه المعاني كلها، سواء معاني الدين أم معاني السياسة والتدبير هي أن العلاقة التي

---

(١٠) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٠٨.

تقوم عليها هي علاقة ذات اتجاه واحد: مِن المُدَبِّر (بضم الميم وفتح الدال، وتشديد الباء المكسورة) إلى المُدَبَّر (بضم الميم، وفتح الدال، وتشديد الباء المفتوحة). ويتّضح هذا أكثر ما يتضح في تشبيه «سياسة الرعية»، بـ «سياسة الحيوانات». ومن المهم، في هذا السياق، ملاحظة أنّ المعنى الذي يعطيه ابن منظور لـ «سياسة»، كما كان متداولاً في زمنه، يضيق كثيراً عما تعنيه السياسة في وقتنا الحاضر. السياسة الآن لم تعد تدبيراً، وإنّما عملية مركّبة تسهم فيها أطراف كثيرة[١١]. وفي الأحوال كلها تبقى السلطة هي المشترك أو نقطة التقاطع بين مفهومي «الدين» و«السياسة». ومن حيث إن الدين منزل على الرسل، عبر الوحي، فهو يتمتّع بقداسة ينفرد بها عن سواه، ويمتلك، بالتالي، السيادة أو المرجعية العليا لسلوكيات الفرد والجماعة بما في ذلك السلطة السياسية. ولذلك فإن السلطة التي يستند إليها الدين مستَمَدَّة من صفته الإلهية العليا، ومن القدسيّة التي تمنحه إيّاها هذه الصفة، لكن لا يمكن أن يمارس الدين سلطته وسيادته على الأرض، وفي إطار دنيوي، إلا من خلال البشر، وبمعطيات وآليات نابعة من هذا الإطار الدنيوي نفسه[١٢]. أما السلطة التي تعمل السياسة في إطارها وعلى أساس منها، فهي بطبيعتها سلطة دنيوية؛ لأنها مستمدّة من العلاقات الإنسانية، وما يحكمها من قوانين ومؤسسات وقيم وعناصر؛ لتوازنات القوة داخل المجتمع. ومن ثَمّ، إذا كان الدين يستمدّ سلطته من الوحي؛ فإنّ السياسة تستمدّ سلطتها من المجتمع.

---

(١١) ويمكن تعريف السياسة بأنها، في جوهرها، تشير إلى النشاطات والتنظيمات كلها التي تتمحور حول عملية اتخاذ القرار في الدولة بمستوياته كلها، ويسعى كل طرف أو تنظيم أو جماعة فيها، إلى التأثير في هذه العملية، بما يتّفق مع رؤيته ومصالحه، أو بما يخفّف، على الأقل، من تأثيراتها السلبية على تلك المصالح. ينطوي مصطلح السياسة، بهذا المعنى، وفي زمننا، بشكل خاص، إلى جانب التدبير، على أشياء كثيرة ومتنوعة، مثل المفاوضات والتحالفات بين القوى السياسية والانتخابات والتشريع والتصويت. كما يشمل دور جماعات الضغط، التي تمثّل مختلف المصالح في المجتمع، التأثير في عملية التشريع في الاتجاه الذي يتوافق مع مصالحها أو على الأقل التخفيف من تأثيرها السلبي. ومن حيث دور الرأي العام في العملية السياسية، تشمل السياسة، أيضاً، التأثير في هذا الرأي عن طريق الكتابة السياسية والبرامج والأحاديث والحملات الإعلامية. كما تشمل التعيين في المناصب السياسية والعسكرية، الذي أصبح بدوره عملية معقّدة، كثيراً ما تقتضي توافق السلطتين التنفيذية والتشريعية.

(١٢) انظر مناقشة محمد أركون للسيادة العليا في: كتابه **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ١٦٦ ـ ١٦٩.

عندما ننتقل من المعجم إلى ما قاله فقهاء السياسة المسلمين عن علاقة الدين بالسياسة؛ نجد أنّ كلامهم ينسجم مع ما انتهت إليه تعريفات صاحب **اللسان**. فالماوردي افتتح كتابه عن **الأحكام السلطانية** بتعريف الإمامة على أنها: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»، لاحظ هنا، مصطلح «الإمامة»، وهو مصطلح يقع بين الديني والسياسي أو مصطلح ديني بمضمون سياسي، ثمّ لاحظ أنّ الجذر الأول للإمامة هو جذر ديني، من حيث إنها في الأصل «لخلافة النبوة»، وأن وظيفتها **الأولى** «حراسة الدين». تأتي، بعد ذلك، وظيفتها **الثانية**، وهي «سياسة الدنيا». وفي الوظيفتين، يلتقي الدين مع السياسة على صعيد واحد هو صعيد السلطة. هناك إجماع بين فقهاء السياسة على وجوب الإمامة وضرورة أن يكون هناك حاكم يمنع الناس «من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين..»[(١٣)] وبحسب الماوردي ليس هناك إجماع مماثل، حول مصدر وجوب الإمامة، هل هو العقل أو الشرع. أغلب الفقهاء يقولون إن الإمامة واجبة، شرعاً لا عقلاً، وهو ما يقول به الماوردي. وحتى هذا التفريق بين الوجوب الشرعي والوجوب العقلي، ينسجم مع تعريفات المعجم للدين، والتي تنتهي به إلى معنى السلطة. ولعلّ أهم ما يرمي إليه هذا التفريق هو تأكيد الطبيعة الدينية للسلطة العليا التي تستمد منها الإمامة أو الخلافة وجوبها، وشرعيّتها وصلاحياتها، بل هناك من يرى أنّ الإمامة فرع للنبوة، وهو ما يقول به أحد تلاميذ الأشعري[(١٤)]. وينطوي تأكيد الطبيعة الدينية للإمامة أو الخلافة هذا، كما التفريق بين وجوبها الشرعي أو العقلي، على إقرار مضمر بأن

---

(١٣) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٥. انظر أيضاً: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**؛ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٢ (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، [د. ت.])، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**. وعن موقف ابن تيمية حول الموضوع نفسه، انظر: محمد أبو زهرة، **ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨).

(١٤) انظر بحث ممتع حول هذا الموضوع لرضوان السيد بعنوان: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الإسلامي،» في: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة** (بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤)، ص ١٣٨.

السلطة العليا للدين، مع مصدرها الإلهي، تحتاج إلى مقتضيات السياسة الدنيوية والسلطة التي تمثّلها، كإطار لسلطة الشريعة والدين على الأرض، كما تتمثّل في الإمامة أو الخلافة.

من جانبه، يرى ابن خلدون أن الإمامة واجبة، عقلاً، قبل أن تكون واجبة، شرعاً. وقد أشار إلى ذلك، في أكثر من مكان في **المقدمة**. ويشير، مثلاً، إلى الحاجة الاجتماعية للملك أو الحكم، بقوله: إن «الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض...»[١٥]. ويقول، في مكان آخر: «ولما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع،... ومن حيث هو إنسان، فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان»[١٦]. بعبارة أخرى، الحكم ضرورة تقتضيها طبيعة الاجتماع الإنساني؛ لذلك يرى ابن خلدون أنّ العصبية، وهي عامل اجتماعي سياسي، هي المتغيّر الحاسم في قيام الحكم ونشأة الدولة، وليس الدين أو الدعوة الدينية، وذلك، بحسب مقتضى العادة، كما يقول. والدعوة الدينية تزيد الدولة قوة، لكنها لا تكون سبباً في نشأتها[١٧] كأنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان مدركاً طبيعةَ هذه العلاقة بين الدين والدعوة، كما حددها ابن خلدون قبله بأربعة قرون. ولذلك؛ لم يكتفِ بالدعوة، وإنما بحث لها عن قوة سياسية تتبنّاها قلباً وقالباً، بحث عنها أولاً في العيينة، لكنّه لم يجد، كما يبدو، قوة سياسية يركن إليها، ويعتمد عليها في الدرعية[١٨]. ومع أنّ الدولة تنشأ؛ لأسباب وعوامل اجتماعية وسياسية وليست دينية، إلا أنّ الملك فيها لا يصل إلى مرحلة كماله، بحسب ابن خلدون، قبل أن تأخذ بنور الدين في أعمالها كلها. وعلى هذا الأساس، يضع ابن خلدون تراتبية للملك، تبدأ بالملك الطبيعي، وهو «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»،

---

(١٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩٩.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠٤.

(١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

(١٨) ليس في المصادر ما يشير إلى أن ابن عبد الوهاب اطلع على المقدمة. لكن ربما إن فكرة ابن خلدون هذه كانت شائعة، أو إنها شاعت بعده.

ثمّ الملك السياسي وهو «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي»، وأخيراً الخلافة وهي: «حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي». جوهر الخلافة بهذا المعنى، في نظر ابن خلدون، أنها «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»، في استعارة واضحة لتعريف الماوردي. وتبدو تراتبية هذه الأنواع الثلاثة للملك في أنّ ما كان «بمقتضى القهر والتغلّب وإهمال القوة العصبية» مذموم. وما كان «بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً؛ لأنه بغير نور الله». ولذلك وجب «بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم»[(١٩)].

ما الذي يمكن أن نستنتجه من الملاحظات السابقة المأخوذة من المعجم، ومن بعض ما جاء على لسان بعض أوائل فقهاء السياسة المسلمين؟ نستطيع أن نستنتج بأن الدين، في تعاليمه وأوامره ونواهيه، في التحليل الأخير، هو شكل من أشكال السلطة، لكنها مستمدّة من الوحي أو من نور الله، كما يقول ابن خلدون، وبالتالي، فهي مقدّسة. وبما أنه سلطة، فإنّ الدين يتقاطع، في هذه الحالة، مع المجال السياسي الدنيوي الذي يعمل أيضاً بالسلطة ومن أجلها. وما يميز أحدهما عن الآخر، هو أنّ المصدر الإلهي للدين وما يضفيه عليه من قدسية، هو أساس السلطة التي يمثّلها. في حين أنّ أساس السلطة التي تعمل السياسة بها ومن أجلها، هي دنيوية تتمثّل في الوازع، كما يقول ابن خلدون. وهذا الوازع قد يأخذ شكل العصبية وغلبتها أو القيم والأعراف وإلزاميتها على الجميع، أو أن يكون القانون وسطوته أو الإجماع على قصر مشروعية استخدام العنف وأدواته على الدولة، كما يقول عالم الاجتماع الألماني، ماكس فيبر (Max Weber). في الأحوال كلها، تمثّل السلطة المشترك الأهم بين الدين والسياسة وهي القاعدة الأساسية للتداخل بينهما.

ما ينبغي الالتفات إليه، في هذا السياق، إنه لا يمكن تطبيق سلطة الدين بقدسيتها على الأرض، إلا عندما تنتظم ضمن مقتضيات السلطة الدنيوية، ولا يمكن ممارسة فعاليتها إلا بآليات وأدوات بشرية. وهذه هي

---

(١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧٧ ـ ٥٧٨.

الترجمة العملية لتداخل الديني مع السياسي والتقاء، وإن بشكل مجازي، السماء مع الأرض، وتقاطع الإلهي مع البشري. وهذا التقاطع، وذاك الالتقاء، هو ما يفرض جانبي الدين الدنيوي والبشري، والذي يتمثّل أكثر ما يتمثّل في قراءة النصّ المقدس وتفسيره وتطبيقه (القرآن والسنة في موضوعنا)، وفقاً لمعطيات وظروف بشرية تختلف من حالة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر. ولهذين الجانبين الدنيوي البشري، بعدٌ سياسي أصيل؛ فالدين، في الأصل، ليس هو السياسة؛ لأن السياسة تُعنَى بعلاقة الفرد مع الفرد، وعلاقة الفرد مع الجماعة، ثمّ علاقة الجماعة والفرد مع السلطة أو الدولة. في حين أنّ الدين، في أصله، مَعنِيّ، قبل أي شيء آخر، بعلاقة الفرد وليس الجماعة، مع الخالق. ولذلك؛ فإنه، بعد دخوله مجال السياسة، يصبح الدين في حاجة دائمة إلى الآلية السياسية، وقابل، في الوقت نفسه، لأن يصبح هو بذاته أداة سياسية. وقد أثبتت التجربة في التاريخ الإسلامي، أنه ليس هناك سياسة بمعزل عن الدين، وليس هناك دين بمعزل عن السياسة. والتجربة الوهابية أحد نماذج هذه العلاقة المركبة.

إذا كان الأمر، على هذا النحو، فإنّ ما ينسحب على الدين، باعتباره المفهوم المركزيّ، ينسحب أيضاً على المفاهيم الفرعية المنبثقة عنه، ومنها مفهوم الشرك. فإذا كان للدين جانب سياسي، وإذا كان يخضع لآليات سياسية؛ فإنّ الشيء نفسه يطال مفاهيم فرعية، مثل: الفقه والفتوى وكذلك مفاهيم الأصول، مثل: التوحيد والشرك. لنتذكر بأنّ الشرك، وهو ما يعنينا هنا، ينطوي، في أصل دلالته الدينية، على إنكار وحدانية الله ورفض توحيد الألوهية، وبالتالي، انحراف نحو الأخذ بمبدأ تعدّدية الآلهة؛ حيث يجب أن يكون الإله واحداً أحداً. والشرك بهذا المعنى، على الأقل في القراءة السنّية، وتحديداً القراءة الوهابية، هو شكل من أشكال الخروج على سلطة النص، وعلى سلطة الإجماع الديني حول مقتضيات هذا النص، خاصة الشهادة، أو الركن الأول من أركان الإسلام. في المقابل، ماذا يمكن أن يعني الانحياز إلى خيار الانقسام السياسي، وتعدّدية السلطات السياسية، أمام خيار الوحدة السياسية، وأن تكون السلطة السياسية واحدة؟ يواجهنا هذا السؤال بإلحاح في التاريخ

السياسي للدولة السعودية الذي بدأ مع ظهور الوهابية؛ فالانقسام بين الشيخ ابن عبد الوهاب وخصومه، حول المعنى الديني للشرك، كان يضمر انقساماً سياسياً، أيضاً، بين من يدعم الإبقاء على الوضع السياسي القائم (خصوم الوهابية من علماء الدين) لمجتمع الحواضر النجدية، إبّان ظهور الوهابية، الذي اتخذ وضع إمارات مدن مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال، من **ناحية**، وبين من يدعم خيار تغيير ذلك الوضع وانضمام أو ضم تلك المدن أو الإمارات إلى الدولة الناشئة (أنصار الدعوة من علماء الدين أيضاً)، من **ناحية أخرى**؛ أي إن من كان يتبنّى رأياً أقلّ تشدداً في تعريف الشرك، كان مع بقاء انقسام الواقع السياسي، القائم آنذاك. هل كان هؤلاء مع بقاء الانقسام السياسي عن قناعة سياسية وأيديولوجية حقاً؟ أو إنهم كانوا يعارضون التوحيد السياسي؛ لمجرد أنّه كان مشروع خصومهم فقط؟ مهما يكن. كان الوهابيون، برأيهم المتشدّد عقدياً في موضوع التوحيد والشرك معاً، متشددين أيضاً في موضوع التوحيد السياسي. ومن هذه الزاوية، برز الشرك السياسي في الأدبيات الوهابية المبكرة؛ وقد اشتهر مؤرّخ الدعوة، حسين بن غنام، بوصفه كل محاولة انفصال عن الدولة بأنها ردة. كأنّ لسان حال الوهابيين كان يقول، حينها، إن إزالة الشرك، بمعناه ومضمونه الديني، وما يضمره من تعدّد للآلهة، تتطلب إزالة الشرك السياسي المتمثّل بظاهرة المدن المستقلة، وما ينطوي عليه من انقسام وتعدّد للسلطات السياسية، لمصلحة التوحيد وسلطة سياسية واحدة. ومن هذا، يمكن أن نستنتج أنه إذا كان توجيه شيء من العبادة إلى غير الله (الشرك الديني) هو إنكار لوحدانية الله، وتنكّب للسلطة الدينية التي تمثّل الشرع، فإنّ التمسك بالانقسام السياسي ضدّ الوحدة السياسية، وإعطاء شيء من الولاء لسلطة سياسية، تمثّل هذا الانقسام، هو إنكار لضرورة الوحدة، وتنكّب للسلطة السياسية التي تدفع باتجاه هذه الوحدة، وهذا هو الشرك بمعناه السياسي. بعبارة أخرى، إذا كان تعدّد الآلهة، مع ما يستدعيه ذلك من توزيع لمختلف أنواع العبادات لمختلف أنواع الآلهة، هو أبرز مظاهر الشرك الديني، يصبح تعدّد السلطات السياسية وما يستدعيه ذلك، من توزيع للولاءات والانتماءات على مختلف السلطات السياسية، هو أبرز مظاهر الشرك السياسي أيضاً. وعندما تكون السلطة السياسية متحالفة مع

سلطة دينية، كما هو حال الدولة السعودية الأولى مع الحركة الوهابية؛ فإنّ مقاومتها تصبح بمثابة خروج على السلطتين معاً. وعليه، يصبح رفض الرؤية الوهابية للشرك بمعناه الديني، هو، في الوقت نفسه، رفض للسلطة السياسية أو الدولة التي تمثّلها الحركة. والعكس كذلك صحيح؛ حيث إن رفض الانضمام إلى الدولة (رفض وحدة السلطة السياسية)، هو، أيضاً، رفض للرؤية الوهابية للشرك. بهذا المعنى، كان الشرك السياسي هو الوجه الآخر للشرك الديني في المرحلة الأولى من التاريخ السياسي السعودي، وخاصة في ذروة الصراع العسكري بين قوات الدولة الجديدة وقوات الإمارات أو المدن المستقلة؛ حيث كان الموقف الديني يتداخل، بل أحياناً يتماهى في هذا الصراع مع الموقف السياسي. وقد ترتّب على ذلك، أنّ من كان يتساهل في موضوع التوحيد بمعناه الديني (مقابل الشرك بمعناه الديني أيضاً)، كان يتساهل بالتبعية في موضوع التوحيد بمعناه السياسي، والعكس كان صحيحاً أيضاً.

إذاً، التمييز الذي يتمّ بين المستويات الاجتماعية والثقافية والدينية، وما تنطوي عليه من مفاهيم، إنّما يتمّ، على مستوى النظر والتحليل: **أولاً**؛ بناءً على غلبة طابع أحدها من دون الآخر، **وثانياً**؛ كضرورة منهجيّة؛ لتسهيل الوصول إلى فهم الواقع المركّب قدر الإمكان. وانطلاقاً من هذا المبدأ، فإنّه إذا كان الأصل في الشرك هو التعدّد؛ حيث يجب أن تكون الوحدة أو التوحيد؛ فإن إمكانية وجود هذا التعدّد، ليست محصورةً على المستوى الديني، فكما إن هناك شركاً في ما يخص الديني على مستوى الربوبية والعبودية؛ حيث يجب أن يكون المعبود واحداً أحداً، وهو المعنى الأشهر، يمكن أن يكون هناك شرك في ما يخص السياسي، أيضاً، على مستوى الدولة أو تعددية السلطة السياسية؛ حيث ينبغي أن تتحد هذه السلطات في دولة واحدة. وفي ما يخص موضوعنا، تعبّر هذه الإمكانية عن التداخل الشائك بين الديني والسياسي، في تجربة إسلامية أخرى، هي التجربة الوهابية. وعلى هذا الأساس، سيكون علينا توضيح كيف يبدو الشرك، بدلالته السياسية في إطار هذه التجربة.

عند هذا الحد من التحليل، نحتاج إلى مثال ملموس على ما قلناه عن الشرك، بدلالتيه الدينية والسياسية. نحتاج ذلك؛ للاستدلال على ما قلناه في الصفحات السابقة. ونحتاجه أيضاً؛ لتوضيح أمر مهم وذي صلة، وهو أنّ المعنى الديني للشرك لا يستحوذ تماماً على خطاب الشيخ ابن عبد الوهاب إلا في كتاباته النظرية المتخصّصة التي تمثّل أساس نشاطه التعليمي والدعوي. كما إننا نجد هذا المعنى، أيضاً، بين سطور الرواية التاريخية لأحداث ظهور الدعوة وقيام الدولة، لكل من المؤرِّخيْن، ابن غنام أول مؤرّخ للدعوة وابن بشر أول مؤرّخ للدولة. لكن هناك كتابات أخرى للشيخ، نجد أنّ المعنى السياسي للشرك منتشر بين سطورها، وأعني بذلك رسائلَه الشخصية. كما نجد المعنى نفسه في رواية ابن غنام وابن بشر أيضاً. واللافت أنّ هذا المعنى، يحتلّ مكانه داخل الخطاب الديني للحركة، لكن، بشكل مضمر، ومن دون أن يتمّ الاعتراف به مباشرة؛ لذلك سيكون تتبّعنا لهذا المعنى السياسي، بغرض إخراجه إلى السطح، والتعرف إليه، بشكل مباشر. وسيكون تركيزنا، في هذه المهمة، بدايةً، على الرسائل الشخصية للشيخ ابن عبد الوهاب. بعد ذلك سوف نلتفت إلى رواية أحداث تاريخ الدولة؛ لتتبع المعنى ذاته. ولكن قبل أن نعود إلى الرسائل الشخصية وإلى الرواية التاريخية، نكتفي هنا، بمثال واحد، هو رسالة للشيخ ابن عبد الوهاب تكشف، وتوضّح ما نرمي إليه. وهي الرسالة التي بعثها الشيخ إلى «عبد الله بن علي ومحمد الجماز»، عن موقف منطقة القصيم من الزلفي، الذي يبدو، كما سيتضح، من السياقات المحيطة بالرسالة، أنّ الشيخ كتبها وبعثها في أوج حروب الدرعيّة؛ لتوحيد حواضر نجد المستقلة في دولة واحدة. في هذه الرسالة يقرّ الشيخ بخلوّ القصيم من معالم الشرك، وأنّه ليس لديه ما يأخذه على أهلها من هذه الناحية. يقول بالنص: «وأهل القصيم غارّهم (خدعوا أنفسهم) إن ما عندهم قبب ولا سادات [أي ليس عندهم معالم شرك]». لكن ورود مفردة «غارّهم بتشديد الراء في كلام الشيخ، تعني أن اعترافه بخلوّ القصيم من الشرك، كان نوعاً من التمهيد لما سيأتي بعده؛ حيث يتوجّه إلى من بعث إليهم برسالته؛ ليحثّهم على لفت نظر «أهل

القصيم»، بأنّ خلوّ منطقتهم من الشرك، وإن كان دليلاً يحسب لهم من حيث صحة معتقدهم الديني، إلا أنّه ليس كافياً، بذاته. يقول الشيخ «أخبرهم أن الحبّ والبغض والموالاة والمعاداة لا يصير للرجل دين إلا بها». ما يعني أن الإيمان والتمسك بصحيح الدين لا يعني شيئاً، إذا لم يتحوّل إلى مشاعر صادقة، بمعاداة المخالف وموالاة المؤمن، وأن يترجم ذلك إلى سلوك عملي على الأرض. ما هو المطلوب من أهل القصيم، في هذه الحالة؟ يكمل الشيخ جملته السابقة بقوله: «ما داموا [طالما أنهم، والضمير يعود إلى أهل القصيم]، ما يغيضون (يعادون) أهل الزلفي وأمثالهم؛ فلا ينفعهم ترك الشرك، ولا ينفعهم قول «لا إله إلا الله،..»». إذاً، المطلوب من أهل القصيم [الإشارة هنا إلى سراة أو أعيان وأمراء القصيم، وليس سكان القصيم كلهم، كما يبدو من العبارة]، اتخاذ موقف معادٍ من أهل الزلفي، لماذا؟ تأتي الإجابة على لسان الشيخ هكذا: «فأهم ما تفطّنهم له (تذكّرهم به)، كون التوحيد مَن أخلَّ به مثل من أخَلَّ بصوم رمضان... وكذلك الشرك إن كان ما أبغض أهله... فلا ينفعه ترك الشرك». ثمّ يضيف الشيخ ملاحظة لافتة، عند نهاية الجملة السابقة، عندما قال: «وتفطّنهم للآيات التي ذكر الله في الموالاة والمعاداة، مثل قوله: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١]، من الواضح، أنّ الشيخ يعتبر أنّ أهل الزلفي أخلّوا بالتوحيد، وانزلقوا إلى الشرك، وأصبحوا من أهله. ومن ثَمّ فالمطلوب من أهل القصيم، وهم مجاورون جغرافيّاً للزلفي، أن يعادوا هذه البلدة وأهلها. يؤكّد الشيخ أن أهل القصيم، إذا لم يفعلوا ذلك، فإنّهم يثلمون صحة معتقدهم، وبالتالي، لا ينفعهم تمسّكهم بالدين في شيء. من الواضح، أنّ الشيخ ينطلق في مطالبته أهل القصيم من أيديولوجيا «الولاء والبراء» التي تفرض، كما يرى، أنه إذا لم يترتّب على ترك الشرك ولم يصاحبْه بُغْضٌ ومناوأةٌ للشرك وأهله، فإنه (بالمعنى الديني) لا ينفع صاحبه كثيراً. وهذا يعني، في سياق الرسالة، أنّ «أهل الزلفي» قد انزلقوا إلى الشرك، وبالتالي، يتوجّب على أهل القصيم أن يُعلِنوا براءتهم من ذلك.

السؤال هنا: ما الذي فعله أو قاله أهل الزلفي ويدلّ على أنهم

أخلّوا بالتوحيد وتبنَّوا مواقف أو ارتكبوا أعمالاً تدلّ على الشرك، واستوجب بالتالي على أهل القصيم، في نظر الشيخ، إغاضتهم من أجله؟ لا يقدّم الشيخ في رسالته، وهي قصيرة، على أي حال، إجابة عن هذا السؤال، لا من قريب ولا من بعيد. كل ما هنالك هو تلميح إلى أنّ أهل الزلفي أصبحوا من أهل الشرك، كما في قوله: «وكذلك الشرك إن كان ما أبغض أهله مثل بغض من تزوّج محارمه، فلا ينفعه ترك الشرك». وهذا مجرّد تلميح غير مدعوم بأي دليل أو مؤشر يسنده. بالإضافة إلى ذلك، ليس في المصادر المحلية، بما فيها رسائل الشيخ ومؤلّفاته، ما يشير إلى وجود معالم شرك في الزلفي. إذاً، كيف ينبغي أن نفهم رسالة الشيخ، بمطالبها وتلميحاتها في هذه الحالة؟

وهي أن يأخذوا جانب الدعوة والدولة، لا أن يتّخذوا موقفاً لا مبالياً أو محايداً بين الطرفين، في هذه الحالة.

حتى نفهم رسالة الشيخ لا بد من وضعها في سياقها الذي كتبت فيه. وأهم عناصر هذا السياق، كما أشرت، هو الصراع الذي كان محتدماً، حينها، بين الدرعية والمدن الأخرى بما فيها الزلفي. أما العنصر الثاني والمهم فهو موقف الشيخ ورؤيته للمشهد كله، ولموقع الزلفي في هذا المشهد. والأرجح أن الشيخ كتب رسالته، بناءً على هذين العنصرين: مسار الصراع في تلك اللحظة التي كتب فيها الرسالة، ورؤيته وتقديراته للموقف، حينها، وخاصة تقديراته لمدى تأثير موقع القصيم والزلفي في ذلك المسار وموقفهما. فالشيخ لم يكن، حينها، مجرد داعية أو واعظ ديني، كان أكثر من ذلك بكثير، بل كان، إلى جانب دوره الديني، لاعباً رئيساً في مشهد الصراع. وبالتالي بقدر ما أنه كانت له رؤيته وقناعاته الدينية، وهي رؤية وقناعات واضحة لم يتردّد في تأكيدها، مرة بعد أخرى، كانت له، أيضاً، رؤيته وتقديراته السياسية. وهذا لا يعود إلى طبيعة دوره كداعية ديني مصلح فحسب، بل إلى الدور الذي اضطلع به كشريك في بناء دولة جديدة تواجه معارضة وتحدّيات سياسية وعسكرية. وهذا، مع الأخذ في الاعتبار، بطبيعة الحال، قناعة الشيخ الراسخة بأن دوره الديني الإصلاحي، مع أولويته، يرتبط ويتكامل مع دوره السياسي.

ليس مفاجئاً أن ينطلق الشيخ في رسالته، من مبدأ أنّ الإيمان كل لا يتجزّأ، وأنه «تصديق بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح». ومن ثَمّ؛ فإن شرط اكتمال الإيمان أن تتمّ ترجمته إلى أعمال ومواقف لا أن يقتصر على كونه إيماناً من دون عمل. لا يجوز، كما يرى الشيخ، أن يقتصر إيمان المسلم على الجانب العقدي ـ النظري من الدين، وأن يظنّ بأن هذا يعفيه من تحويل إيمانه إلى سلوك عملي يناهض به الشرك وأهله. وهذا، تحديداً، ما شدّد عليه غير مرة في رسالته. ولعلّ أهم ما قاله في هذا الشأن، هو أنّ «الحبّ والبغض والموالاة والمعاداة لا يصير للرجل دين إلا بها». ثمّ عاد وأكّد ذلك مرة أخرى قائلاً: «وكذلك الشرك، إن كانَ ما أبغضَ أهلَه مثل بغضِ مَن تزوَّجَ محارمَه، فلا ينفعُه تركُ الشركِ»، أي إنه لا يجوز للمسلم أن يكفر بالشرك، وفي الوقت نفسه، لا يكترث أن يشرك الآخرون، أو أسوأ أن يتعاطف أو يحب هؤلاء المشركين.

قد يبدو أن موقف الشيخ من هذه المسألة مثاليٌّ، من حيث تأكيده ضرورة الالتزام بتكامل الموقف النظري واتساقه مع السلوك العملي. لكنّه، في حقيقته، موقف عملي، وبما أنه كذلك فهو موقف سياسي، وذلك؛ لتضافر ثلاثة عوامل: **الأول**؛ أنه كان في إطار صراع سياسي محتدم بين الدرعية بمشروعها السياسي الذي كان الشيخ الأب الروحي له، وبين خصوم الدرعية. وبالتوازي مع الصراع السياسي، وامتداداً له، كان هناك السجال الأيديولوجي الذي كان محتدماً أيضاً بين الشيخ ومعارضيه، كما تعكسه رسائل الشيخ، وبعض رسائل بعض المعارضين[٢٠]. والعامل **الثاني**؛ أنه في ضوء عدم وجود أي مؤشر على وجود معالم شركية، دَعْ عنك تفشي الشرك في الزلفي، يكون هدف الشيخ من رسالته ـ وتحديداً، مطالبته أهل القصيم باتخاذ موقف مناوئ لجارتهم الزلفي ـ استمالة القصيم بوزنه؛ للتأثير في التوازنات بين أطراف الصراع لمصلحة الدرعية.

(٢٠) توجد هذه الرسائل في كتاب: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند). وقد تم جمع هذه الرسائل مع غيرها في: محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ج ٥: **الرسائل الشخصية**.

وبناءً على ذلك، وهذا **ثالثاً**، فإنّ الشيخ، كان يرمي من وراء رسالته إلى تحقيق هدف سياسي لمصلحة مشروع الدعوة والدولة الذي كان يمثّله، في تلك اللحظة. والحقيقة أن موقف الشيخ، كان الأصوب سياسياً، بل ربما أخلاقياً، في إطار ظروف تلك المرحلة؛ لأنّه كان يدفع باتجاه توحيد السلطة السياسيّة في دولة واحدة، بدل توزّعها بين إمارات مدن صغيرة وفقيرة، كلّ واحدة منها كانت مستقلّة عن الأخرى.

لكن، حتّى تنطبق معادلة الشيخ عن «الخلوص من الشرك ومعاداة أهله» على حالة الزلفي، يجب أن يكون الشرك، بمعناه الديني، متفشياً فيها. وهو، كما أشرت، ما لا نجد في المصادر المتوفّرة، بما فيها مصادر الشيخ، ما يشير إلى أنّ هذا كان موجوداً في هذه البلدة، يضع أهل القصيم أمام واقع يصعب عليهم إنكاره. وإذا أضفنا إلى ذلك، أنّ الخطاب في رسالة الشيخ موجّهٌ إلى «أهل القصيم» و«أهل الزلفي»، وأنّ هذا التعبير، لا يُقصَد به، عادةً، في لغة المجتمع الدارجة، آنذاك، سكان هاتين المدينتين كلّهم أو جلّهم، وإنما يقصد به، حصراً، النخبة السياسية (وربما الدينية) في كلتيهما. ومن ثَمّ؛ فإنّ المقصود في هذه الحالة بـ «الشرك» في التلميح الوارد في رسالة الشيخ، لا يمكن أن يعني الشرك بدلالته الدينية، أي الشرك بالله؛ لأنّه، وكما أشرنا، ليس هناك أي دليل على ذلك، بل يعني، على الأرجح، السلوك السياسي لتلك النخبة المَعنيّة برسالة الشيخ. وتشير المعطيات كلها، وخاصة سياقي الرسالة والأحداث، أيضاً، إلى أنّ الشرك الذي انزلق إليه أهل الزلفي، كما لمّح الشيخ في رسالته، هو الشرك السياسي المتمثّل في تمسّك نخبة الزلفي باستقلالها، ومقاومتها الانضواء تحت لواء الحركة الوهابية، وبالتالي، رفض الانضمام إلى الدولة الجديدة. وانطلاقاً من ذلك، وفي إطار الصراع الذي كان محتدماً، حينها، بين الدرعية قاعدة الدولة السعودية وبين أمراء المدن المستقلّة وحلفائهم من علماء الدين، يبدو أنّ مناشدة الشيخ لأهل القصيم بإغاضة أهل الزلفي، (والإشارة هنا، مرة أخرى، إلى أمراء القصيم والزلفي تحديداً، وليس إلى عامة الناس) منشؤها أنّ أمراء هذه المدينة، كانوا منخرطين في الصراع الدائر ضدّ الدولة. وهو ما يعني أنّهم كانوا يتمسّكون بالإبقاء على الواقع السياسي القائم آنذاك، وهو الواقع الذي،

في إطاره، كان في وسعهم الاحتفاظ بإمارتهم، وما يتأتّى معها من امتيازات اجتماعية وسياسية. ولا يمكنهم تحقيق ذلك، من دون الاحتفاظ باستقلالهم السياسي عن أيِ سلطة أخرى، والتمسّك بمركزهم المتمثّل في إمارة الزلفي. ولذلك كان أمراء الزلفي، مثلهم في ذلك مثل بقية أمراء المدن الأخرى، يقاومون توسّع الدولة الجديدة، بهدف الإبقاء على واقع المدن - الإمارات المستقلة، أو تعدد السلطات السياسية (الشرك السياسي)، ويرفضون، بالتالي، فكرة الوحدة السياسية المتضمّنة في مشروع الوهابية، وهو مشروع الدولة السعودية حينها.

هذا من حيث سياق رسالة الشيخ، وهو سياق مستتر خلف لغة دينية تطلبت شيئاً من التفكيك؛ للوصول إلى حقيقة ما تتحدّث عليه الرسالة، أما من حيث سياق الأحداث الذي كُتِبَت في إطاره الرسالة، فإنّه يتضافر مع إشاراتها السياسية، بل يشكّل أساسَ هذه الإشارات ومنطلقها؛ حيث يشير سياق الأحداث، بقوة، إلى أنّ الشيخ كتب رسالته في أثناء الفترة التي شهدت انقسام أمراء مدينة حرمة، وتمرّد جزءٍ منهم على الدرعية، ثمّ تواطؤ الزلفي، في فترة لاحقة، مع المتمرّدين في هذه المدينة. وهو ما يؤكّد، في هذا السياق، أنّ أمراء الزلفي كانوا يقاومون بإصرار متواصل فكرة الوحدة السياسية. وكانت أول مرة، حصل فيها هجوم من الدرعية على الزلفي، في عام ١١٦٤هـ/ ١٧٥٠م[٢١]. بعد ذلك، تأتي الأحداث التي وقعت، في مدّة العشرين سنة، الممتدّة ما بين ١١٧٤هـ/ ١٧٦٠م إلى ١١٩٤هـ/ ١٧٨٠م. وفي أثناء هذه المدة، حاولت الدرعيّة ضمّ الزلفي للدولة الجديدة مرات عديدة، لكن من دون نتيجة حاسمة، يذكر ابن غنام أن قوات الدرعية هاجمت الزلفي ثلاث مرات ما بين ١١٧٤هـ/ ١٧٦٠م إلى ١١٨٨هـ/ ١٧٧٤م، لكن من دون نجاح يذكر[٢٢]. في عام ١١٨٨هـ/ ١٧٧٤م، وفد رؤساء حرمة والمجمعة "يريدون الإسلام"، كما يقول ابن غنام، أي يريدون الانضمام إلى

(٢١) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٦٣.

(٢٢) ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ٢، ص ٣٧، ٨٩ و١٠٢. يذكر ابن بشر الأحداث نفسها بتواريخها، ولا يختلف ما ذكره في شيء عن ابن غنام.

الدولة[٢٣]. بعد ذلك بعامين، أي في عام ١١٩٠هـ/ ١٧٧٦م، وفد أهل الزلفي ومعهم أهل بلدة منيخ إلى الدرعية، وذلك «لأداء السلام وتجديداً لعهد الإسلام». يوحي كلام ابن غنام هنا، بأنّ قدوم «أهل الزلفي» إلى الدرعية، كان تأكيداً للولاء، وتجديداً لعهد سابق بالانتماء إلى الدولة، لكن ليس في المصادر، بما فيها ابن غنام، ما يشير إلى أن الزلفي قد انضمت إلى الدولة، قبل هذا التاريخ[٢٤].

يضاف إلى ذلك، أنّه في عام ١١٩٣هـ/ ١٧٧٩م، كانت حرمة قد عادت إلى التمرّد مرة أخرى، واستعانت في ذلك برئيس بني خالد، سعدون بن عريعر، وبـ «أهل الزلفي». وكما فعل ابن عريعر، سارع أهل الزلفي إلى التحالف مع التمرّد الذي لم يتوقف، عملياً، منذ ١١٩١هـ/ ١٧٧٧م. يبدو أن الاستعانة ببني خالد والزلفي، هذه المرة، سببه أنّ هدف التمرّد كان الاستيلاء على المجمعة التي شكّلت، مع وجود مرابطين للدرعية فيها، مصدر تهديد لحرمة. وبالفعل تمكن الحلفاء من حصار المجمعة لبعض الوقت. لكنّ الحصار طال من دون نتيجة، ما أدّى إلى انسحاب بني خالد، ومعهم أهل الزلفي، لتجد حرمة نفسها محاصرة بقوات الدرعية ومعها المجمعة. وفي الأخير، اضطرت حرمة إلى طلب الصلح، وقد تحقّق لها ذلك، بعد ترحيل المجموعة التي كانت مناوِئة للدرعية فيها، وكانت وراء التمرد. واللافت أن كثيراً من هؤلاء الذين تمّ ترحيلهم استقروا في الزلفي[٢٥].

عندما استقر الوضع في حرمة، أخيراً، لمصلحة حلفاء الدرعية في هذه البلدة، هاجمت قوات الدولة الجديدة الزلفي ثلاث مرات، في العام التالي (١١٩٤هـ/ ١٧٨٠م)[٢٦]. بعد ذلك، وفي العام نفسه، يقول ابن بشر

---

(٢٣) ابن غنام، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٨. عندما أورد ابن بشر خبر قدوم أهل الزلفي إلى الدرعية لم يذكر أنهم جاوؤا للمبايعة أو للانضمام إلى الدولة. مجيئهم يوحي بذلك، لا غير. كانت رواية ابن بشر للخبر هكذا «وفيها (في سنة ١١٩٠هـ) وفد أهل الزلفي وأهل منيخ على الشيخ محمد وعبد العزيز بن سعود، ومعهم سليمان بن عبد الوهاب (أخو الشيخ محمد)». انظر: ابن بشر، المصدر نفسه (طبعة الدارة)، ج ١، ص ١٢٨.

(٢٥) ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٧ ـ ١٣٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

بأن أهل الزلفي وفدوا مرة أخرى إلى الدرعية «وبايعوا على كتاب الله وسنة رسوله والسمع والطاعة»[٢٧]. والذي يمكن استنتاجه من تسلسل الأحداث على هذا النحو هو أنّ الدرعية حاولت ضم الزلفي ثلاث مرات، من دون نتيجة. ثم انضمت الزلفي إلى الدولة لأول مرة، عام ١١٩٠هـ/ ١٧٧٦م. لكنّها عادت لتنفصل عنها بعد ذلك، وتتحالف مع التمرّد في حرمة؛ لتعود وتنضمّ إليها عام ١١٩٤هـ/ ١٧٨٠م. والأرجح، أنّ الشيخ كتب رسالته لأهل القصيم، خلال هذه الفترة المضطربة وليس قبلها.

والحقيقة، أنّ حالة الزلفي في مقاومة الانضمام إلى الدولة، ثمّ الانفصال عنها، والعودة إلى الانضمام، مرة أخرى، لم تكن حالة استثنائية، على العكس، كانت جزءاً من نمط سياسي، طبع الصراع بين الدولة الناشئة التي كانت تروم، في البداية، توحيدَ وسط الجزيرة العربية أو منطقة نجد، ولاحقاً أغلب أنحاء الجزيرة، وبين أمراء المدن المستقلة الذين كانوا يجاهدون؛ للإبقاء على استقلالهم، ومعه الوضع السياسي الذي نشؤوا عليه والسائد في المنطقة، وارتبطت مصالحهم به، منذ ما قبل الحركة الوهابية. وكان أحد أبرز مظاهر هذا النمط هو اضطرار إحدى المدن إلى الانضمام إلى الدولة الجديدة، ثم انفصالها عنها، لتعود وتنضم إليها مرة أخرى، تبعاً لحالة الانقسام بين أجنحة العائلة التي تحكم المدينة، والتوازنات السياسية في ما بينها، كما في المنطقة كلها باعتبارها كانت ميدان الصراع. إلى جانب حرمة والزلفي، من أبرز المدن، التي برزت كأطراف ناشطة في هذا النمط، كانت حريملاء والرياض والخرج وثرمدا وضرما. ولعلّه، من الظريف، هنا استعادة الأسلوب الذي وصف به ابن غنام عودة الخرج للانفصال عن الدولة عام ١١٩٠هـ/ ١٧٧٦م؛ حيث قال: «وفيها صاح إبليس بأهل الخرج، وتنفّس وسوّل لهم الخروج عن الحق، ووسوس وزيّن في الارتداد منهاجه، وحثّ على إغوائهم أعوانه وأفواجه، . .»[٢٨].

كان هناك، إذاً، سياق سياسي للأحداث، سياق ضاغط هو الذي على الأرجح كتب فيه الشيخ رسالته إلى أهل القصيم عن الزلفي. ومن

---

(٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٧ ـ ١٤١.

(٢٨) ابن غنام، المصدر نفسه، ص ١١٠.

ضمن هذا السياق، كانت طبيعة دور الشيخ كرجل دين في الأحداث، هي التي فرضت أن تكون اللغة التي كتب بها الشيخ رسالته هذه، كما بقية رسائله الأخرى، لغة دينية. وليس من المنطق توقّع غير ذلك. ومع التسليم بهذا؛ فإنّ المطلب الوحيد، الذي تضمّنته رسالة الشيخ، كان مطلباً سياسياً موجهاً إلى أهل القصيم، وهو الانحياز إلى الدولة ضد دور الزلفي في الأحداث، بما في ذلك ممانعتها وتمرّدها على الانضمام إلى الدولة، ثمّ تحالفها مع تمرّد حرمة. وهذه هي القراءة الوحيدة التي تتسق مع مسار الأحداث آنذاك. وقد لاحظنا إصرار الشيخ في رسالته، بإلحاح لافت على تحقيق هذا المطلب، مبرّراً إياه بمسوِّغات دينية. وهو ما يعني، إلى جانب عدم وجود معالم شرك في الزلفي، أنّ المضمون أو المعنى الوحيد الذي يمكن أن ينطوي عليه مصطلح «الشرك»، كما يرد في رسالة الشيخ هو المعنى السياسي. ويتّضح ذلك أكثر في قول الشيخ في رسالته بأنّ «الحب والبغض، والموالاة والمعاداة» شرط أساس لصحة دين الرجل. تحتلّ هذه الجملة في الرسالة مكانة الجملة المفتاح. ويحتلّ تعبير «الموالاة والمعاداة» المركز من الجملة؛ لأنّه بالمقارنة مع التعبير الآخر «الحب والبغض» هو الأقرب في مضمونه إلى المعنى السياسي منه إلى أي معنى آخر. كما إنّ مفردتي «الموالاة والمعاداة» من أكثر المفردات السياسية تداولاً في الخطاب الديني على أساس عقدي، وهما يقابلان مفهوم «الولاء والبراء» في هذا الخطاب، لأنّه إذا كانت الزلفي خالية من معالم الشرك بمعناه الديني؛ فإنه لا يتبقّى من مبرّر لمطالبة أهل القصيم بالانحياز إلى الدولة ضدّ الزلفي إلا المبرر السياسي المتمثّل في التوقّف عن استخدام الانقسام في حرمة، والتخلّي عن التمسك بواقع سياسي لم يعد قابلاً للاستمرار، من وجهة نظر الشيخ وحلفائه في الدرعية، وضرورة الانحياز إلى المشروع السياسي الجديد لدعوة الشيخ[٢٩]. ما هو أقلّ من ذلك، يعتبر تمسّكاً بالشرك السياسي، وردّة عن الدين، كما قال ابن غنام عن موقف الزلفي في تلك المرحلة.

---

(٢٩) ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٣٢٢.

الداعية والناشط السياسي

هناك ملمح آخر في دور الشيخ محمد بن عبد الوهاب، يلقي إضاءة أخرى على الجانب السياسي للحركة الوهابية، وعلى الدور الذي اضطلع به مؤسسها. وهذا الملمح هو أنّ ظلال دور «الداعية» في شخصية الشيخ كانت كثيراً ما تتداخل مع ظلال دور «الناشط» السياسي. ما هو الفرق بين الاثنين؟ يطلق مصطلح الناشط، عادة، على من ينخرط في العمل لنشر أفكار وقيم سياسية، لتشجيع أو إعاقة تغيّر في الحياة السياسية أو الاجتماعية ولتحقيق مطالب وأهداف سياسية أو الوقوف في وجهها، أو قانونية وحقوقية، . . . إلخ. وعمل الناشط السياسي، عادة، يكون في الفضاء العام، وتحديداً، في الفضاء السياسي. أما اسم الداعية فيطلق على من يدعو الناس إلى الاهتداء بقيم الدين وأخلاقه والتمسك بها، وإلى الالتزام بأوامر الدين ونواهيه. وكثيراً ما يتداخل دور الداعية مع دور السياسي أو العكس. وهذا، على الرغم من أنّ الداعية أو رجل الدين، بشكل عام، يعطي الانطباع بالتعفّف عن السياسة، ويحاول أن يبدو بعيداً عن المجال السياسي؛ خوفاً من أن يعتبر انخراطه فيه ينطوي على انتهازية لمصالح لا علاقة لها بالدين، أما السياسي فلا يتورّع أحياناً عن توظيف بعض الأفكار والقيم الدينية؛ لنشر ما يدعو إليه ويعمل على تحقيقه.

لا يمكن القول إن عمل الداعية «عادة يكون في المجال الديني»، إلا في حالة واحدة، وهي أن ينحصر عمله داخل مؤسّسة دينية وبمعزل عن الفضاء العام، وأن تنحصر أهدافه؛ حيث لا تتجاوز المجال الديني. وهذا شبه مستحيل، خاصة في مجتمع إسلامي؛ فالعمل الدعوي، حتى وإن لم يكن له في أصله أهداف سياسية، فإنّ تأثيره على الفضاء العام، إذا ما قدّر له أن يكون تأثيره كبيراً، يعتبر، بحد ذاته، تأثيراً سياسياً، يتمحور العمل الدعوي، عادة، حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى الرغم من مركزية هذا العمل في الإسلام، إلا أنّه دائماً يكون موضع تنازع بين الدعاة من **ناحية**، والدولة من **ناحية أخرى**. ويعود السبب في ذلك إلى أنّ الدولة ترى أنّ الأبعاد السياسية في العمل الدعوي يجب أن تبقى تحت نظرها وسلطتها، وأن يبقى المجال السياسي متميزاً عن المجال الديني، والحديث النبوي الشهير عن تغيير المنكر

يأتي كبرهان على مدى إمكانية التداخل بين المجالين؛ يقول نص الحديث: «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»، وبحسب الحديث يأتي تغيير المنكر على ثلاث مراتب، وهي، في الأساس، مراتب دينية، يتحدّد الأجر الديني لكل منها تبعاً للمرتبة التي يحتلّها، وهذا ما تدلّ عليه قفلة الحديث «وذلك أضعف الإيمان». الأعلى، دينياً، في هذه التراتبية هو التغيير باليد ثم باللسان وأخيراً بالقلب، لكن هناك تراتبية لتغيير المنكر بالمعنى السياسي أيضاً: المرتبة **الأولى**؛ هي التغيير باليد، وهذا فعل سياسي؛ ولذلك تصرّ الدولة على أن تقتصر ممارسته عليها أو بتفويض منها. والمرتبة **الثانية**؛ هي التغيير باللسان، وهذا فعل يقع بين المنزلتين، لكنه يميل أكثر إلى أن يكون فعلاً سياسياً. **وأخيراً**؛ التغيير بالقلب أو إنكار المنكر بين الفرد ونفسه، وهذا فعل ديني خالص؛ لأنه فعل فردي لا يتجاوز ذات الفرد، ومن ثَمّ فهو ليس فعلاً سياسياً، وبالتالي حق متاح لكل فرد. من هذه الزاوية، يؤكّد هذا الحديث النبوي الواسع الانتشار أن فعل الداعية غالباً ما ينطوي على أبعاد وتداعيات سياسية. وذلك؛ لأنّ النشاط الديني للداعية يتمّ في الفضاء العام، وبالتالي يؤثّر في الفضاء السياسي للمجتمع. ومن ثَمّ فمن المتوَقّع أن ما يرمي إليه، في الغالب، هو تحقيق أهداف سياسية. الأمر الذي يجعل من الداعية ناشطاً سياسياً، وهو ما يعطي دوره أبعاده وتبعاته السياسية.

هذا، من حيث المبدأ العام، ونحن في هذا الكتاب بصدد حالة تاريخية معينة، هي حالة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والحركة التي أطلقها. بدأ الشيخ دعوته في حريملاء بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[30]. ولم يتجاوز حينها مستوى التغيير، والأدقّ محاولة تغيير المنكر باللسان. وهذا فعل أقرب للسياسي منه إلى شيء آخر. حينها لم يكن الشيخ يملك سلطة ساسية، أو جزءاً من سلطة، تسمح له بممارسة تغيير المنكر بيده وتمكنه منها، لم تكن الظروف مواتية في هذه البلدة لدعوة الشيخ. ولذا لم يتحقّق له البدء بتغيير المنكر باليد إلا في العيينة، عندما تحالف

(٣٠) ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧.

مع أميرها عثمان بن معمر على نشر الدعوة. تذكر المصادر أنّه بعدما اتّفق مع ابن معمر شرع الشيخ في إزالة معالم الشرك من العيينة وما حولها، مثل بعض الأشجار التي يقال إن الناس كانوا يعظّمونها، والقبة التي يُقال إنها كانت مُقامة على قبر الصحابي زيد بن الخطاب[٣١]. ثم تطوّر الأمر أبعد من ذلك، بعدما رحل عن العيينة؛ ليستقر في الدرعية. عندها انتقل دور الشيخ من مرحلة إزالة المنكر باللسان، ثم باليد إلى مرحلة المشاركة في إقامة الدولة على أساس مبادئ الدعوة.

وقبل أن نواصل الحديث، هناك مسألة تحتاج إلى شيء من التوضيح، وهي الحساسية المفرطة لدى بعضهم من إعطاء بعد سياسي لدور شيخ سلفي، وبشكل خاص لدور الشيخ محمد الذي كان كبيراً بالمقاييس كلها. وتأتي الحساسية، كما يبدو، من توجّس دفين من أن الربط بين الديني والسياسي، في حالة الشيخ، قد ينطوي على اتّهام مبطن بأنّ الهدف الديني المعلَن للشيخ تشوبه أهداف سياسية خفية. ومن ثَمّ فإن هذا الاتّهام المبطّن يضمر، في الحقيقة، تشكيكاً في نية الشيخ وفي صدقه وإخلاصه في دعوته الدينية. وعلى خلفية ذلك، كما يبدو، يكاد البعد السياسي أن يكون غائباً، تماماً، من الأدبيات كلها التي تناولت شخصية الشيخ أو تاريخ حركته الإصلاحية، وخاصةً الأدبيات المحلية منها. يُستَثنى من ذلك، التلميح، أحياناً، بأنّ الوهابية كانت شكلاً من أشكال النهوض القومي العربي في وجه الدولة العثمانية[٣٢]، وكذلك ما لاحظه مايكل كوك (Michael Cook) في كتابه **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، من أن الشيخ محمد شدّد في رسالة له لأهل سدير، على الحدّ من الضرر السياسي لتطبيق مبدأ النهي عن المنكر، وذلك عندما حصل هذا المنكر من أمير محلي[٣٣]. وهذه أول ملاحظة لكوك من هذا النوع؛ لأنه على الرغم من سعة اطّلاعه على تاريخ الوهابية، إلا أنه، كما نوّهنا من قبل،

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٩، انظر أيضاً: ابن غنام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢ ـ ٣.

(٣٢) Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, edited and translated by Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett (New York: St. Martin's Press, 1971), p. 62.

(٣٣) مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

لا يرى أي دور للعامل السياسي أو الاجتماعي في ظهور هذه الحركة أو في الدور الذي اضطلع به مؤسّسها.

حقيقة الأمر، كما تبدو لي على الأقل، أنه ليس هناك ما يدلّ على أنّ هناك أهدافاً خفيةً لدى الشيخ أكانت سياسية أم غيرها. وفي الأحوال كلها فإن كلّ ما خفي عن الظاهر، يعتبر من الغيبيات التي تقع خارج إطار البحث العلمي. أما الظاهر على السطح الذي تؤكّده الأحداث فهو أنّ الوهابية كانت حركة دينية ـ سياسية، ولأنّها، كذلك، غيّرت مسار تاريخ الجزيرة وأنّ ظهورها على مسرح الأحداث كان يمثّل مرحلة متقدّمة في عملية تشكل الدولة في وسط الجزيرة العربية، ولذلك ارتبط نموّها وانتشارها مع قيام الدولة وتوسّعها؛ لتوحيد أغلب أنحاء الجزيرة العربية. الأمر الثاني الذي تؤكّده الأحداث هو أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان مصلحاً دينياً، لكنّه، في الوقت نفسه، كان مُسَيّساً إلى أبعد ما يمكن أن يكون التسييس. وأعني بذلك؛ أنّه كان مدركاً، بعمق وقناعة راسختين، أن الإصلاح الديني الذي كان يتطلع إليه لا يمكن أن يتحقق إلا بأداة سياسية، وضمن إطار سياسي مختلف عن الإطار الذي ولدت فيه الحركة. كأن الإصلاح الديني في هذه الحالة هو الصيغة الأيديولوجية التي تتطلع إلى تغيير سياسي. وما تكشفه أحداث الحركة الوهابية، وأحداث تاريخ قيام الدولة، أن الشيخ كان يملك حساً سياسياً قوياً، بمعنى أنه كان يعرف طبيعة المجتمع الذي يتحرّك فيه، وكان يعرف تركيبته السياسية والتوازنات التي تحكم علاقاته وأحداثه. ولذلك؛ تكشف الأحداث أنه كانت للشيخ خيارات سياسية، بناءً على حسابات مبنيّة على تلك المعرفة وذلك الإدراك للبيئتين الاجتماعية والسياسية اللتين كان ينتمي إليهما.

هل في هذا ترابط وتداخل للديني مع السياسي في التجربة السعودية؟ بالتأكيد، وإلى جانب أنّ هذا التداخل ظاهر للعيان وجزء لا يتجزّأ من تاريخ الدولة، بمختلف مراحلها؛ فهو لا يمثّل حالة شاذة أو استثنائية. على العكس، كان هذا التداخل ولا يزال، أحد أبرز سمات التاريخ الإسلامي، منذ أن بدأ النبي محمد (ص) يعرض نفسه على القبائل، في أثناء المواسم في مكة؛ بحثاً عن دعمها السياسي، ثمّ بيعة العقبة الأولى، فالهجرة إلى المدينة، وأخيراً إقامة الدولة. وهذا مسار يتداخل فيه الديني مع السياسي.

الحس السياسي للشيخ

السؤال الذي يهمنا أكثر من غيره، عند هذا المنعطف، هو: أين يتبدّى الحس السياسي لدى محمد بن عبد الوهاب؟ والإجابة؛ أن هذا الحس يتبدّى، بشكل جلي، في ثلاثة أمور: **أولاً**؛ تمسّك الشيخ بالبحث عن قوة سياسية تتبنّى دعوته، **وثانياً**؛ أنه أول من طرح فكرة الدولة، وتحديداً، فكرة انتقال نجد من مرحلة مدن مستقلة متناثرة ومتناحرة إلى مرحلة الدولة الجامعة. والأمر **الثالث** والمهم؛ هو مشاركة الشيخ بشكل مباشر وبدور رئيس في عملية تأسيس الدولة وإدارة الصراع العسكري والأيديولوجي مع خصوم الدولة والدعوة معاً. لم يقدِم الشيخ على هذه الخطوات الثلاث مستنداً في ذلك إلى أي ادّعاء سياسي، ولم يصلنا ما يفيد أنّه تحدّث أو كتب عن أي منها قط. يتّسق مع ذلك، كما تفيد المصادر، أنّه أقدم على هذه الخطوات المتعاقبة من موقعه، بوصفه رجلَ دين ومؤسساً للحركة الوهابية، وليس بوصفه قائداً سياسياً، أو باحثاً عن قيادة سياسية. ومع ذلك؛ فإن إقدامه، بحدّ ذاته، وبالنتائج التي ترتبت عليه يعكس بشكل جلي حساً سياسياً وحسابات سياسية، كان، من الواضح، أنّ الشيخ يمتلكها. فالبحث عن رعاية سياسية لحركته؛ يعكس، ضمن أمور أخرى، حسابات تتعلّق بالحالة السياسية السائدة، وبمرجعية الشيخ المذهبية، وطبيعة الحركة التي أطلقها. وطرح فكرة الدولة يعكس إدراكاً لما تحتاجه الحركة من أجل نجاحها، ولإمكانيات المكوّنات السياسية أو إمارات المدن المستقلة التي ظهرت في ظلّها الحركة. أما مشاركته في إقامة الدولة، فهي مشاركة الطرف الآخر في اتفاق الدرعية برؤيته الدينية ـ السياسية، وقد كانت مشاركة كبيرة، وسيتعين علينا أن نتناول كل واحد من هذه الأمور الثلاثة بشيء من التفصيل؛ لنقترب أكثر من المعنى الذي ينطوي عليه.

أول ما يلفت النظر في الأمر الأوّل، هو إصرار الشيخ على البحث عن سند سياسي لدعوته. وهو لم يفكّر، قط، في أن يجمع في شخصه القيادة الدينية والسياسية معاً. ليس هناك ما يؤشّر في تاريخه، لا قبل بداية الحركة، ولا بعد قيام الدولة، على أنّه كان يملك طموحاً للقيادة السياسية. هل كان يعرف أنّ هذا أمر صعب المنال، ويتطلّب خطاباً دينياً مختلفاً

وتحالفات مختلفة؟ الأرجح، كما سيتضح لاحقاً، أنّه لم يفكر في الأمر من هذه الزاوية؛ وقد تصرّف بشكل طبيعي، احتفظ بمركزه القيادي في المجال الديني وترك قيادة الدور السياسي لمن ينتمي إلى هذا المجال، ويملك مصادره وإمكانياته[٣٤]. ينطوي هذا الموقف، من قبل الشيخ، على أكثر من معنى. وأوضح هذه المعاني وأكثرها مباشرة أنه انتظم، بسلاسة واضحة، ضمن مرجعيته الدينية التي لا تسمح له بالجمع بين السلطتين الدينية والسياسية. وهذا يختلف عن تداخل الديني مع السياسي، خاصة في مجتمع متدين يتبدّى في سلوك الفرد والجماعة وفي سلوك الدولة أيضاً. والمهم أنه كما انتظم الشيخ في مرجعيته الدينية، انتظم، بالسلاسة نفسها، مع ثقافة المجتمع الذي كان يطمح إلى إخراجه، كما يقول هو، من الشرك إلى التوحيد. ومع أنّ موقف الشيخ يعبّر عن التزام ديني بمقتضى المذهب، إلا أنّه يتضمّن، أيضاً، واقعية سياسية واضحة، سهّلت له ولحركته العمل ضمن حدود المعطيات والتوقّعات الاجتماعية والسياسية للمجتمع، وسمحت، بالتالي له ولحركته، في الوقت ذاته، بإحداث التغيّر

---

(٣٤) قارن مثال الشيخ محمد بن عبد الوهاب مع الفقيه المغربي عبد الله بن ياسين، مؤسّس حركة المرابطين التي قامت، على أساسها في المغرب العربي، دولة بهذا الاسم أو دولة المرابطين، في القرن ٥هـ/ ١١م. كان الإخباريون القدامى يسمّون ابن ياسين بـ «مهدي المرابطين». وقد قتل ابن ياسين في أحد المعارك عام ٤٥١هـ/ ١٠٥٩م، قبل اكتمال قيام الدولة. ثمّ خلفه في قيادة الحركة أبو بكر بن عمر، ثمّ يوسف بن تاشفين. والأخير هو الذي سيطر على الدولة وجعل الحكم فيها وراثياً في عائلته. قارن، أيضاً، مع محمد بن تومرت الذي تسمّى بالمهدي المنتظر، وهو مؤسّس حركة الموحدين التي قامت ضدّ دولة المرابطين، ونجحت في إسقاطها وإقامة دولة، أيضاً، تحمل اسم الحركة نفسه أي دولة الموحدين. ومرة أخرى، توفي ابن تومرت قبل قيام الدولة عام ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م، وتولّى حليفه وخليفته، عبد المؤمن بن علي، مواصلة الصراع مع المرابطين، حتى نجح في القضاء عليهم، وفي إقامة دولة الموحدين، وتمكّن، بعد توسّع الدولة وتوطيد أركانها، من تمرير مشروع الحكم في عقبه. والشاهد أنه في كلتا هاتين الحركتين، جمع الداعية المؤسّس القيادة الدينية مع القيادة السياسية، خاصة ابن تومرت. والأرجح، أن اختلاف الوهابية، في هذه الناحية، عن كل من المرابطين والموحدين، يعود إلى اختلاف السياق الاجتماعي والمرجعية الدينية التي انطلقت منها كل واحدة من هذه الحركات. لقراءة تاريخية لحركتي المرابطين والموحدين، انظر: عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ٣ ج (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ج ٢: **المغرب في عهد الوحدة والسطوة إلى أواسط القرن ٨هـ/ ١٤م**، الفصلين ٧ ـ ٨. هناك أيضاً دراسة قيّمة عن علاقة فقهاء المالكية مع دولة الموحدين. انظر: لخضر محمد بولطيف، **فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، ٥١٠ ـ ٦٦٨هـ ـ ١١١٦ ـ ١٢٦٩م** (هرندن، فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٩م).

السياسي ضمن حدود تلك المعطيات والتوقّعات. هناك معنى آخر، ينطوي عليه موقف الشيخ. وهو إدراكه المبكر بأنّ لدعوته بعداً سياسياً، وأنّ، لهذا البعد من الأهمية والخطورة، ما يفرض الاعتراف بمركزيته لنجاح الدعوة. ويجب الانتباه إلى أنّ بحث الشيخ عن قيادة سياسية يتحالف معها، لا يعني أنّه لن يكون له أي دور سياسي في مشروع الدعوة. وسيكون له دور سياسي مشهود، لكنّه سيمارس هذا الدور في إطار قيادته الدينية للدعوة وليس خارجها. وبالتالي، فإنّ كل ما يعنيه ذلك، أنه يعبر، من **ناحية**، عن التزام بموقف المدرسة الحنبلية السلفية السياسي، وهو الموقف الذي يفصل المجال الديني عن المجال السياسي في إطار الدولة. ومن **ناحية أخرى**، وربما الأهم، يعبّر عن إدراك الشيخ لتكامل هذين المجالين، ومن ثَمّ تمسكه بالتحالف مع قوة سياسية كشرط لنجاح دعوته. وهو ما يحمل في طياته، كما سيتضح في السطور التالية، أن تطلعات الشيخ الدعوية، منذ البداية، لن تكون محصورة في البعد الديني للشرك بل تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، أي إلى مشروع سياسي يسند الدعوة ويؤطّرها.

والحقيقة أنّ موقف الشيخ من المسألة السياسية على هذا النحو، وخاصةً، قناعته بضرورة التحالف مع سلطة سياسية، يختلف عن موقف إمام المذهب، أحمد بن حنبل، الذي كان متشدّداً في رفض أيّ شكل من أشكال الارتباط بالدولة. وكان يرفض حتى تولي القضاء لحساب الحكومة. وقد وصل تشدّد ابن حنبل، في موقفه هذا، أنه كان لا يزور الخليفة ويرفض أعطياته وهداياه، دعْ عنك مسألة الارتباط معه بأي شكل من أشكال التحالف. وقد التزم ابن حنبل بذلك، حتّى مع الخليفة العباسي المتوكّل الذي وضع حدّاً للمحنة وانتصر لأهل الحديث. لم يتجاوز موقف ابن حنبل من هذه المسألة، كما يبدو، بحسب المصادر، مستوى التفضيل أو الميل الشخصي، ولم يصل الأمر به إلى حدّ تحريم العمل في الحكومة أو معها أو التواصل مع السلطان، بل لم يحرّم ابن حنبل أن يكون للفرد دخل مالي من الحكومة. لكن من الواضح أن الإمام حرّم ذلك كله على نفسه. كان يعيش، كما يقال، على عَقَار تركه له والده، وعلى الرغم من أنّه تعرض لمحنة قاسية على يد ثلاثة خلفاء عباسيين هم المأمون والواثق والمعتصم، إلا أنّ ابن حنبل كان يرفض،

بشكل قاطع، الخروج على أي منهم. كان يريد العيش بمعزل عن الدولة، لا يتصل بها ولا تتصل به، لا يصطدم بها ولا يتعاون معها[٣٥]. لكن أنّى له ذلك. ينقل أبو يعلى الفراء عن ابنه صالح، الذي دوّن سيرة أبيه، أنه بكى من الخجل لما لبس السواد، وهو لون العباسيين، ليبدأ عمله قاضياً في أصبهان. قال صالح: «ذكرت أبي، رحمه الله، أن يراني في مثل هذه الحال. ولكن الله يعلم أني ما دخلت في هذا الأمر، إلا لدَيْن غلبني ولكثرة (ال)عيال»[٣٦].

يبدو أن الإمام أحمد بن حنبل، كان أقرب في شخصيته لرجل دين متبتّل في محراب الدين، زاهد في الدنيا وفي شؤون السياسة. وقد تبيّن ذلك في موقفه الديني، في أثناء المحنة التي تعرّض لها في مسألة خلق القرآن، خاصة في عهد الخليفتَيْن العباسيَّيْن المعتصم والواثق. رفض القول إنّ القرآن مخلوق؛ تمسّكاً بما جاء في القرآن والسنّة عن الموضوع، وتحمّلَ في سبيل ذلك، المحنة والسجن والضرب والمنع من التدريس. كما يتبين، أيضاً، في نفوره الواضح من الانزلاق في الإغراءات السياسية والمالية والاجتماعية التي تأتي، بالطبيعة، من الاتصال بالسلطة والعمل معها؛ ثمّ إنّ رفضه الاتصال بالسلطان، حتى بعد أن زالت المحنة بمجيء الخليفة المتوكّل يؤشر على اعتزال عن السلطة، على المستوى الشخصي، يكاد يكون كاملاً.

بعد الإمام أحمد، سوف يتغيّر الأمر بتغيّر الزمن وتغيّر المرحلة، سيكون لأجيال الحنابلة الذين جاؤوا من بعد أحمد موقف مختلف من المسألة السياسية. ولم يكن هؤلاء، بالضرورة، أقلّ تديُّناً من إمامهم، لكنهم كانوا أكثر إقبالاً على النشاط السياسي، وبشكل خاص، على الصدام مع الدولة. ومنهم، على الجانب الآخر، من كان أقلّ تشدّداً في الاتصال بالسلطة والعمل معها بل من هو أكثر استعداداً للعمل لحسابها أيضاً. وقد تساءل كوك، في معرض حديثه عن تاريخ الحنابلة وموقفهم من قضية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، عن السبب وراء هذا الاختلاف في

---

(٣٥) انظر مناقشة مفصلة لهذا الجانب في سيرة أحمد بن حنبل، في: كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ص ١٧٥ ـ ١٩٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

الموقف السياسي بين جيل أحمد والجيل الذي جاء من بعده. وكانت إجابته، أنّ هذا الاختلاف لا يعود، بشكل أساس، إلى المذهب وإنما إلى اختلاف في قوة الدولة وسلطتها وهيبتها، في زمن أحمد بن حنبل، عما آلت إليه في زمن الأجيال التالية. في زمن أحمد، كانت الدولة إمبراطورية قوية، وكان الخليفة يمسك بسلطاتها كلها بين يديه، ثمّ ما لبثت هذه الإمبراطورية أن «استحالت في القرنين ٤ ـ ٥هـ/ ١٠ ـ ١١م إلى دولة هلامية انتزعت سلطاتِها إلى حدّ بعيد، لكن بدرجات متفاوتة أنظمةٌ عسكرياتية أقامها قادة جندها البويهيون ثم السلاجقة»[٣٧].

عندما ننتقل إلى المشهد في القرن ١٢هـ/ ١٨م، وتحديداً، إلى الموقف السياسي للشيخ ابن عبد الوهاب في نجد، وبعد حوالى تسعة قرون من وفاة إمام المذهب، نجد أنّ زعيم الوهابية في نظرته السياسية ينتمي إلى حنبلية الأجيال التالية التي جاءت بعد أحمد بن حنبل. والشيء اللافت، حقاً، في البيئة الاجتماعية التي كان يتحرك فيها ابن عبد الوهاب أنها كانت من دون دولة، وأنها، في إطار هذه الحالة من الفراغ السياسي، كانت تعاني حروباً لا تنتهي وقلاقل لا تتوقف وكوارث لا تنقطع. وقد كانت بيئة ابن عبد الوهاب، بذلك وبما تبيّن لاحقاً، في أمسّ الحاجة إلى دولة تلمّ شتاتها وتوحّدها وتؤمنها من خوف. واللافت، أيضاً، أنه كان على الشيخ، أو هكذا يبدو من المصادر، أن يكون هو أول من يبادر إلى طرح خيار الدولة، كمخرج من تلك الحالة المزرية. وإذا نظرنا، من هذه الزاوية، إلى السيرة السياسية للمذهب الحنبلي، منذ ابن حنبل في بغداد في القرن ٣هـ/ ٩م، مروراً بابن تيمية في دمشق في القرن ٨هـ/ ١٤م، وصولاً إلى ابن عبد الوهاب في نجد في القرن ١٢هـ/ ١٨م، نكون أمام مذهب، خضع مثل غيره من المذاهب والنِحَل، بشكل طبيعي، لمنطق التاريخ وإكراهاته وللحالة السياسية ومقتضياتها، ولم يؤثّر في ذلك الرفض ـ بل الازدراء أحياناً ـ الذي يبديه كثيرون من أتباع المذهب لهذا المنطق.

هل كان ابن عبد الوهاب ملمّاً بالموقف السياسي لإمام المذهب، وبمدى الاختلاف بينه وبين الموقف الذي كان مقدِماً عليه وهو في نجد؟

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

الأرجح أنه كان كذلك. وليس هناك ما يشير إلى أنّ الشيخ تردّد في تحديد موقفه، بناءً على اختلافه عما كان عليه موقف الإمام أحمد من المسألة ذاتها. كان موقف الشيخ واضحاً، منذ اللحظة الأولى، الأمر الذي يوحي بأنه اتخذ قراره في هذا الشأن مبكراً وبشكل حاسم ونهائي. ربما إنه اعتبر اختلاف موقفه عن موقف الإمام أمراً طبيعياً، **أولاً**؛ لأنه لا يطال مبدأ أساسياً يتعلق بالمسألة، **وثانياً**؛ لأنّه نابع من اختلاف الزمن واختلاف الظرف، وبالتالي، اختلاف مصلحة الجماعة، تبعاً لاختلاف ظروفها ومكوّناتها وحاجاتها؛ فإذا كان الإمام أحمد قد عاش في ظلّ إمبراطورية مترامية الأطراف، وفي ذروة قوّتها وسطوتها، فإن ابن عبد الوهاب كان يعيش في ظلّ فوضى سياسيّة، تهدّد وجود الجماعة في أصلها. قد لا نملك نصاً مباشراً لابن عبد الوهاب، يكشف أنه كان يفكّر في هذا الموضوع، على هذا النحو، وبالطريقة التي نعرضها هنا، بل يبدو أنّ الشيخ لم يتناول هذه المسألة، تحديداً، لا من قريب ولا من بعيد، على أنّها إشكالية تحتاج إلى حسم، كما إنها لم تطرح في أدبيات الوهابيين بعد ذلك، لكن ما هو واضح من المصادر، أن رأي الشيخ في المسألة السياسية، بشكل عام، يتكامل، تماماً، مع موقفه العملي الذي اختلف فيه عن موقف إمام المذهب؛ فهو ينتظم في ما أجمع عليه الأئمة، كما يقول، بأن «من تغلب على بلد أو بلدان له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا، . . .». وفي هذا القول، تأكيدُ شرعيةِ الأمير الذي عقد معه تحالفاً سياسياً في الدرعية، على أساس من مبادئ المذهب، وأن له حكم الإمام في جميع الأشياء، حتى ولو لم يتغلب إلا على الدرعية في لحظة إبرام التحالف. كما إن فيه التزاماً بمقتضى حديث «ولا تنازِعوا الأمر أهله. .». وإلى ذلك، يضيف الشيخ ما يمثّل الأساس الذي انطلق منه في موقفه من المسألة السياسية، وهو أولوية الجماعة «وأن الإسلام لا يتمّ إلا بها، . . . [و] أنّ من تمام الاجتماع السمع والطاعة لمن تأمّر علينا، ولو كان عبداً حبشياً»[٣٨]. من ذلك، يتضح أنّ التزام الشيخ بدوره القيادي

---

(٣٨) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ٩، ص ٥ ـ ٦. انظر أيضاً آراء العلماء الوهابيين في عهد الدولة السعودية الثانية حول أهمية ومركزية الجماعة، وطاعة ولي الأمر (ص ٧٧ ـ ٨٠، ٨٤، ٩٢ ـ ٩٣، ٩٩ ـ ١٠٠ و١١٤ ـ ١١٩). وقد شاع بين هؤلاء العلماء جملة معبرة عن رؤيتهم لهذه المسألة، وتقول إنه «لا دين إلا بجماعة، ولا جماعة إلا

حدود المجال الديني، والتسليم بقيادة السياسي للمجال السياسي، إنما هو التزام بعدم «منازعة الأمر أهله»، وإنّ تحالفه مع محمد بن سعود إنّما كان على هذا الأساس التزاماً بالأسس التي تحكم موقف المذهب من المسألة، وتحديداً، تمييز المجالين الديني والسياسي عن بعضهما بعضاً.

إذاً، الموقف العملي للشيخ، الذي اختلف فيه عن موقف إمامه أحمد بن حنبل، يتكامل مع الموقف النظري العام للمذهب من المسألة السياسية، هذا، مع الإشارة إلى أنّ هذا الموقف العملي، كان، في حقيقته، موقفاً سياسياً، أخذ فيه الشيخ الاعتبارات السياسية والدينية معاً. وإذا كانت الملاحظات السابقة، قدّمت شيئاً من الاعتبارات الدينية؛ فإن من الاعتبارات السياسية التي لم يكن من الممكن، أو لم ير الشيخ جواز تفاديها، كان تغلّب أمراء المدن النجدية، كل في حدود مدينته، بما في ذلك محمد بن سعود على الدرعية، وقبله ابن معمر على العيينة. وهو تغلب اقتضى السمع والطاعة، بحسب عقيدة أهل السنّة، وأوّلهم الحنابلة. ومن هذه الاعتبارات التي توجب السمع والطاعة أيضاً أولوية الجماعة ووحدتها. ومن الاعتبارات التي تعكس الحس السياسي للشيخ، في هذا السياق، أنّه بالتزامه التمييز بين الديني والسياسي، وبالتالي، بين القيادة الدينية والقيادة السياسية، كان يعبّر عن معرفة بمتطلبات الحالة الاجتماعية والسياسية للمجتمع الذي كان يتحرك فيه، وعن إدراكه لحدود دوره في هذا المجتمع، ضمن إطار المذهب.

وانطلاقاً من ذلك، حتى مع افتراض أنّ الشيخ فكّر في السير على نحو مغاير، أي بالجمع بين القيادتين الدينية والسياسية والترويج لنفسه على هذا الأساس كمنقذ من مأزق مجتمع المدن المستقلة، فالأرجح أنّه كان سيصطدم، مباشرة، مع الواقع الاجتماعي والسياسي لذلك المجتمع. وهنا، تبرز دلالة الخيار الذي استقر عليه الشيخ. وهي أنّ البحث عن سند

بإمامة، ولا إمامة إلا بسمع وطاعة». استشهد بهذه الجملة الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري معتبراً إياها «من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام» (ص ٦١). واستشهد بها، أيضاً، مجموعة من العلماء (ص ١١٤). لكن تأخذ هذه الجملة صيغة مختلفة، إلى حد ما، عند الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ، وهي أنه «لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بسمع وطاعة»، وينسبها إلى الرسول (ص)، لكن من دون أن يذكر مصدره في ذلك (ص ٧٩ و٩٥).

للدعوة، يعكس قراءة سياسية لذلك الواقع الذي تتوجّه إليه الدعوة، وهو واقع اجتماعي بسيط لا يتقبّل الخلط بين الدين والسياسة بسهولة، وخاصة أن يصبح رجل الدين هو رجل الحكم والسياسة في الوقت نفسه. ومن يقرأ تاريخ وسط الجزيرة العربية، سوف يلاحظ تمايز المجال الديني عن المجال السياسي. وبموازاة ذلك، تمايز دور رجل الدين عن دور السياسي، بشكل واضح، إلى درجة تبدو معها إمكانية الخلط بينهما مدعاةً لاستنكار عفوي ونفور مباشر. وهذا يعود، على الأرجح، إلى تضافر الجذور القبلية التي نشأ منها مجتمع الحاضرة النجدية، مع هيمنة المذهب الحنبلي على ثقافة ذلك المجتمع، وهي هيمنة تشكّلت عبر ما لا يقلّ عن ثلاثة قرون قبل ظهور الوهابية. وعلى خلفية الفصل الواضح الذي تقيمه ثقافة ذلك المجتمع للمجال الديني عن المجال السياسي، تحمل هذه الثقافة صورة لدور رجل الدين مغايرة للصورة التي عليها دور رجل السياسة؛ حيث ارتبطت صورة الأخير في العقل الجمعي بظواهر، مثل: الصراعات والحروب وبالسعي إلى التغلب والاستئثار بالحكم والميل إلى الإكراه. وترتبط بذلك قيم تميل، **أحياناً**، إلى جانب الشجاعة والكرم والعدل والدهاء في كسب الناس والمعارك، وترتبط، **أحياناً أخرى**، بالبطش والظلم والاعتداء على الحقوق. وهذه صورة سياسية، المحرك الأساس فيها هو المصلحة، وتعكس بتلاوينها طبيعة المرحلة التي تشكّلت فيها.

في مقابل ذلك، تطغى على صورة رجل الدين ظلال وألوان دينية مركّزة، فيها الشيء الكثير من المثالية، وكان مفهوم رجل الدين يتضمّن في ذلك المجتمع، كما المجتمعات الإسلامية المعاصرة، صيغاً مختلفة: الإمام ومؤذّن المسجد والمطوّع، الذي لا يملك غير الحدّ الأدنى من العلم الديني، والفقيه والقاضي والمفتي. وكان يُنظَر إلى رجل الدين بتلك الصيغ كلها، وبشكل يكاد أن يكون حصرياً، على أنه مصدر للعلم الشرعي من تدريس وفتيا وتولّي إقامة الشعائر الدينية والقضاء بين الناس والمصادقة على عقود الزواج والإرشاد الديني،... إلخ. في هذه الصورة، يبدو أنّ القوى المحركة لرجل الدين، في نظر الناس؛ هي الدين والخوف من الله وحبّ الخير للناس. هل كان هناك مكان لمصحلة شخصية أو سياسية لرجل الدين، في الصورة التي يحملها عنه ذلك

المجتمع؟ لا بد من أنّ هناك شيئاً من ذلك، يكثر ويقلّ من شخص إلى آخر، ومن ظرف إلى ظرف آخر، إلا أنه في الأحوال كلها، قليلاً ما يظهر على السطح. وبشكل عام، يبدو رجل الدين مؤتَمَناً على حياة الناس وأعراضهم وممتلكاتهم، وقد عبّر الشيخ أحمد المنقور (ت. ١٢٢٥هـ/ ١٧١٣م)، عنّ أهمية وجود عالم الدين في المجتمع، بجملة فيها من المبالغة شيء كثير لكنّها معبرة، وتقول: «إذا خلت البلد عن [من] مفت، حَرُم السكنى فيه، . . .»(٣٩).

تمييز السياسي عن رجل الدين ما هو إلا امتداد طبيعي؛ لتمييز الديني عن السياسي. ولأن القضاء يطبّق أحكام الشريعة اعتُبر أنّه ينتمي إلى المجال الديني، وبالتالي، فقد امتدّ تأثير ذلك التمييز إليه، وتبعاً لذلك؛ إلى دور القضاة في المجتمع. فإذا كانت السياسة تمثّل المصلحة، والدين يمثّل التفاني ونكران الذات، في مثل مجتمع الحواضر النجدية؛ فإنّ القضاء يجب أن يعبّر عن صفات المجال الذي ينتمي إليه، وأن يلتزم بأهدافه. من هنا، يتكامل التمييز بين الديني والسياسي مع فكرة الفصل، على المستوى الديني، بين الدين وما يقتضيه من خدمات ينبغي لها أن تكون لوجه الله، وبين أن يكون الدين مبرراً لمقابل مادي لقاء تلك الخدمات. التديّن في هذه الحالة قيمة في ذاته وانتظار للمثوبه من الله، وليس من أجل الحصول على مقابل مادّي من الناس. وانطلاقاً من ذلك، يطغى، في نظر بعضهم على الأقل، العمل العبادي ـ الديني على معنى القضاء، أي إنه عمل ديني في الأصل، قبل أن يكون ممارسة قانونية، أو خدمة تُعرض في السوق كسلعة لها قيمة (أجر) معينة. ومن المؤشّرات الدالة على وجود فكرة الفصل هذه بين القضاء والسوق، هو الجدل الذي يبدو أنّه كان يحتدم، أحياناً، حول إن كان يحقّ للقاضي أن يحصل على مقابل مادي، لقاء قيامه بالحكم والفصل بين الناس. وتذكر المصادر، على

---

(٣٩) أحمد بن محمد المنقور، **الفواكه العديدة في المسائل المفيدة**، ٢ ج، ط ٤ (بيروت: مركز الطباعة الحديثة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ج ٢، ص ١٧٩. وهذا الكتاب أو المجموع الفقهي، كما يُسمى أحياناً، يعتبر أقدم نص فقهي يصل إلينا عن فترة ما قبل الوهابية؛ حيث عاش الشيخ المنقور بين القرن ١١هـ/ ١٧م و١٢هـ/ ١٨م. وكانت وفاته، عندما كان عُمر ابن عبد الوهاب لا يتجاوز العشر سنوات.

سبيل المثال، الخلاف الذي كان بين محمد بن عبد الوهاب وأبيه، وأنه يعود، في الأصل، إلى أنّ الأب كان يأخذ أجراً من المتخاصمين لقاء قضائه بينهم، فيما كان الابن يعتبر هذا الأجر نوعاً من الرشوة. ولذلك؛ كثيراً ما وجّه انتقاداته إلى القضاة الذين كانوا يأخذون هذه الرشوة، مقابل الفصل بين الناس[٤٠].

ووفقاً لابن منقور، كان الخلاف بين علماء نجد حول هذا الموضوع، يعود إلى ما قبل ظهور الوهابية بزمن طويل؛ حيث تناول، في «باب القضاء» من **مجموعه** الفقهي، مسألة الفرق بين الهدية والرشوة والأجرة والرزق. ونقل في ذلك، عن ابن عقيل (ت. ٥١٣هـ/ ١١١٩م)، قوله: «الأموال التي يأخذها القضاة أربعة أقسام: رشوة وهدية وأجرة ورزق؛ فالرشوة حرام،. . . وأما الهدية فضربان: هدية كانت قبل الولاية، فلا يحرم استدامتها. وهدية لم تكن إلا بعد الولاية؛ فهي ضربان: مكروهة وهي الهدية إليه ممن لا حكومة له، وهدية ممن قد اتجهت له حكومة، فهي حرام على الحاكم. والأجرة: إن كان له رزق من بيت المال، حرم عليه أخذ الأجرة قولاً واحداً. . . وإن كان الحاكم لا رزق له فعلى وجهين، أحدهما الإباحة،. . . لأنه مع عدم الرزق،. . . فلا يمنع من أخذ الأجرة، كالوصي، وأمين الحاكم يأكلان من مال اليتيم بقدر الحاجة. وأما الرزق من بيت المال؛ فإن كان غنياً لا حاجة له إليه احتمل أن يكره، ويحتمل أنه يباح، لأنه بذل نفسه لذلك، كالعامل في الزكاة والخراج. . .»[٤١]. وابن عقيل من أعلام الحنابلة، توفّي في أوائل القرن ٦هـ/ ١٢م. واستشهاد ابن منقور به، في أكثر من مكان من كتابه، يعكس **أولاً**، أنّ الخلاف حول الاستحقاق المالي لعمل القاضي ومصدر هذا الاستحقاق، هو خلاف قديم. ويعكس **ثانياً**، مكانة ابن عقيل لدى حنابلة نجْد وتأثيره فيهم. والأهمّ من ذلك، أن نقل ابن منقور المطوّل لرأي ابن عقيل في رزق (دخل) القاضي، يشير إلى أنّ هذه المسألة كانت مطروحة لدى من يتوجّه ابن منقور إليهم في كتابه. والمهم في ما قاله ابن عقيل هو تفصيله

---

(٤٠) عبد الله الصالح العثيمين، **تاريخ المملكة العربية السعودية**، ٢ ج (الرياض: [د. ن.]، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ص ٤٥.

(٤١) المنقور، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨ ـ ٩٩.

لأنواع الدخل الذي يمكن أن يحصل عليه القاضي (يسمّيه أحياناً الحاكم)، والحكم الشرعي كما يراه هو لكلّ واحد منها. لكنّ الشاهد في كل ما قاله ابن عقيل هنا، هو الطابع الديني الذي يضفيه على القضاء، وبالتالي على دور القضاة. وهذا ما يفصح عنه تحرّزه حيال حكم «الرزق من بيت المال» في حالة القاضي الغني. فهو قد يكون مكروهاً؛ لأنّ هذا القاضي «لا حاجة له إليه»، وقد يكون مباحاً «لأنه بذل نفسه لذلك، كالعامل في الزكاة والخراج». أيّ الحكمين أرجح في هذه الحالة؟ يبدو ابن عقيل متردّداً أمام السؤال. وتزداد ظلال الطابع الديني أمام الفرق بين المفتي والقاضي؛ حيث يقول، بحسب ابن منقور: «ويتميز (القاضي) عن المفتي بالإلزام لولاية الله وقدرته. والمبلّغ عن الله الملزِم للأمة بدينه لا يستحقّ عليهم شيئاً، . . . فهو في منصب خلافة من قال: **﴿لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيهِ أَجْرَاً﴾**»[٤٢]. وما يؤكّده كلام ابن عقيل أنّ الخلاف حول هذه المسألة منبعه أنّ القضاء، في الأصل، نوع من الاحتساب لوجه الله، وأنه، قبل أي شيء آخر، واجب ديني في ذاته ولذاته، أي إن القضاء ليس، في المقام الأول، ممارسة قانونية وإنما عمل ديني لا ينبغي له أن يختلط بالمصالح المادية.

من الواضح، أنّ حنابلة نجْد ورِثوا هذه النظرة الإسلامية للقضاء، لكن من دون استبعاد الاعتبارات الدينية، من الصعب تجاهل دور الظروف الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع حواضر نجد، في ذلك الزمن، في صياغة هذه النظرة الدينية الأخلاقية للقضاء وتأكيدها، وبالتالي لدور القضاة، وما يستحقّونه مقابل ذلك. كان المجتمع النجدي بسيطاً في حياته وفقيراً في مصادره، وكانت الأغلبية الساحقة من الناس تعاني شظف العيش وقلّة ذات اليد. كانت السلطة السياسية (الإمارة)، لا تملك، دائماً، ما يكفي لتلبية احتياجات الإمارة ومتطلّبات الأمير وحاشيته وتأمين مصدر دخل ثابت للقضاة. ومع ذلك، برزت، في ذلك المجتمع، تلك النظرة التي تعتبر اشتراط القاضي على المتخاصمين أجراً، نوعاً من النفعية المذمومة. لماذا حصل ذلك؟ واقع الأمر أنّ القضاة وكبار

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٩.

العلماء، كانوا ينتمون إلى نخبة ذلك المجتمع، وبالتالي، كانوا الأقل تأثّراً ـ نسبياً طبعاً ـ بتلك الظروف الاقتصادية الصعبة. كان القضاة يأتون، في التراتبية الاجتماعية، بعد الأمراء من حيث السلطة الاجتماعية، والمرتبة **الثالثة** من حيث الدخل بعد التجار. ومع أن السلطة السياسية (الإمارة) لا تملك، في الغالب، ما يكفي لتأمين مصدر دخل ثابت للقضاة، إلا أنّه كان يتوافر لهؤلاء أكثر من مصدر واحد للدخل، بحيث إذا توقف أحدها لا تتوقّف كلها دفعة واحدة. من أهم هذه المصادر، كانت الأوقاف التي غالباً ما يتولّى العلماء والقضاة الإشراف عليها، وما قد يجزيه أمير البلدة القضاة من بيت المال، تبعاً لما تسمح به ظروف هذا البيت وإمكاناته[٤٣]. وقد ظهرت حالة اليسر المالي للعلماء، ومنهم القضاة، في أنهم كانوا الأقدر بعد التجّار على تحمّل تكاليف تعليم أبنائهم وتكاليف السفر والذهاب إلى الحج أكثر من مرة. فهذا الشيخ أحمد المنقور يذكر في مدونته التاريخية أنه في عام ١٠٩٣هـ/ ١٦٨٢م قام بحجته الثالثة، وفي السنة نفسها، اشترى عبداً اسمه «مبيريك»[٤٤]. بعض العلماء كان يتفرّغ للعلم، وبعضهم الآخر كان يجد وقتاً كافياً لتخصيصه من أجل العلم. وهناك العلماء الذين سافروا إلى خارج نجد أو خارج الجزيرة العربية، من أجل الدراسة على شيوخ المذهب[٤٥]. ولا ننسى،

---

(٤٣) حصة بنت أحمد بن عبد الرحمن السعدي، **القضاة في نجد وأثرهم في المجتمع منذ القرن العاشر إلى منتصف القرن الثاني عشر** (الدمام: جامعة الدمام، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ١٣١.

(٤٤) **تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٤٨.

(٤٥) من هؤلاء أحمد بن عطوة، من أوائل علماء نجد في زمنه وأشهرهم. ذهب للدراسة إلى دمشق، على الأرجح، أواخر القرن ١٠هـ/ ١٦م، وزامل العلامة موسى الحجاوي. انظر: عبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ٦ ج، ط ٢ (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ج ١، ص ٥٤٥. ومنهم أحمد بن محمد بن مشرف، ذهب إلى دمشق في النصف الثاني من القرن ١١هـ/ ١٧م (ج ١، ص ٥٤٠). ومنهم أيضاً، عبد الله بن إبراهيم الشمري، أحد مشايخ محمد بن عبد الوهاب. ذهب إلى دمشق (ج ٤، ص ٧). ومنهم عبد الله بن عبد الوهاب بن مشرف، ذهب إلى مصر، غالباً في القرن ١١هـ/ ١٧م (ج ٤، ص ٣٠٤). ومن أشهر من ذهب إلى دمشق بعد أحمد بن عطوة كان قاضي حرمة الشيخ عبد الله المويس. وهو من أبرز المعارضين للوهابية وأشدّهم. ذهب إلى دمشق في أوائل القرن ١٢هـ/ ١٨م (ج ٤، ص ٣٦٤). ومنهم أحمد بن محمد التويجري، ذهب إلى الأحساء (ج ١، ص ٥٣٣). ومنهم أحمد بن إبراهيم بن أبي حميدان، ذهب إلى

طبعاً، رحلات الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي أخذته إلى مكة والمدينة فالعراق والأحساء. ويقول ابن بشر أنه كان ينوي الذهاب إلى الشام، لكن «ضاعت نفقته»[٤٦].

لا تمدّنا المصادر بأدنى تفصيل عن الخلاف الذي كان بين علماء نجْد حول هذه المسألة، خاصّة قبل ظهور الوهابية، ولا عن تفسير لهذا الموقف أو ذاك. لكن يبدو أن الوضع الاقتصادي المتردّي لمجتمع الحواضر والفارق الكبير في إطار هذا الوضع بين الحالة المالية المريحة للقضاة والحالة المالية الصعبة للغالبية الساحقة من الناس، عزّز تلك النظرة الأخلاقية التي تغلّب بُعد القضاء الديني على بعده المهني ـ الخدمي، خاصة لدى بعض العلماء. وعلى هذا الأساس، اعتبر اشتراط القاضي أجراً على المتخاصمين شكلاً من أشكال النفعية التي لا يسمح بها الظرف، وهي لذلك نفعية مذمومة؛ حيث إنه لا ينبغي أن يأخذ القاضي أجراً من خصوم هم في حاجة ماسة إلى هذه الخدمة، وفي الوقت نفسه، لا يجدون ما يدفعونه مقابل ذلك.

ما الذي يمكن أن نستنتجه من ذلك كلّه؟ من الممكن أن نستنتج أموراً عديدة، لكن في ما يهمّ موضوعنا، يمكن تسجيل ملاحظة أنّ هذه النظرة الأخلاقية إلى القضاء ووظيفته، وبالتالي إلى دور القاضي، وهي النظرة التي فرضها تضافر اعتبارات دينية مع ظروف المجتمع؛ امتداداً لتلك التي ترى، بشكل عام، وجوب أن تتسع المسافة بين رجل الدين من **ناحية** وبين المنافع الدنيوية من **ناحية أخرى**، بما في ذلك العمل السياسي. فالدين، بحسب هذه النظرة، هو لوجه الله والعمل السياسي لوجه الدنيا ومصالحها ومقتضياتها. وهو ما يعيدنا، مرة أخرى، إلى فكرة

دمشق في القرن ١٠هـ/ ١٦م، كما يبدو (ج ١، ص ٤٥٣). ومنهم، أيضاً، زامل بن سلطان آل يزيد من علماء القرن ١٠هـ/ ١٦م من بلدة مقرن. سافر أولاً إلى الشام، ثمّ إلى مصر (ج ٢، ص ١٩٨). ومنهم محمد بن عبد الرحمن بن عفالق، من علماء القرن ١٢هـ/ ١٨م. سافر إلى دمشق وبغداد والبصرة والزبير (ج ٦، ص ٣٩). ومنهم مربد بن أحمد التميمي، من علماء القرن ١٢هـ/ ١٨م. ذهب إلى دمشق، وأمضى فيها ثلاث سنوات، بحسب البسام (ج ٦، ص ٤١٦). ومنهم منيع بن محمد العوسجي، من علماء القرن ١٢هـ/ ١٨م. سافر إلى الأحساء (ج ٦، ص ٤٤٦).

(٤٦) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٣٦ ـ ٣٧.

التمييز بين الديني والسياسي. ويجب أن نتذكّر مرة أخرى، ونحن نتناول هذه النقطة، بأنّ المجتمع الذي نتحدّث عنه، هنا، مجتمع بسيط، وتهيمن عليه الثقافة الدينية، ولم يعرف بنية الدولة، منذ سقوط دولة بني الأخيضر في القرن ٥هـ/ ١١م. وحتى هذه، لم تكن دولة إلا بالحدّ الأدنى، في أحسن الأحوال. وبالتالي، فوظيفة القضاء بل وظيفة رجل الدين، عامة، كانت تمارَس، في أغلبها، خارج إطار السلطة السياسية لإمارات المدن التي كان يتكوّن منها المجتمع. كانت هذه الوظيفة تمارَس في المسجد وفي الشارع وفي المنزل. ما يعني أنّ دور رجل الدين، بما في ذلك دور القاضي، كان في الواقع دوراً اجتماعياً قبل أن يكون دوراً سياسياً، الأمر الذي كرّس النظر إلى القضاء على أنه وظيفة دينية، وبالتالي، كرّس فكرة تمييز المجال الديني عن المجال السياسي، بل يبدو أنّ الظرف الاجتماعي هو الذي أسّس لهذه الفكرة قبل أي شيء آخر[٤٧].

لم يكن العلماء الوهابيون، إذاً، استثناءً، عندما التزموا كل الالتزام، بمبدأ التمييز بين المجالين الديني والسياسي، وبالتالي، بين دور الفقيه ودور رجل السياسة. ولم يكن ذلك انسجاماً مع منطلقات المذهب فحسب، بل امتثالاً للبيئة الاجتماعية والثقافية التي نشؤوا فيها ويتحرّكون في إطارها. وقد تشكّل، نتيجةً لذلك، نوع من تقسيم العمل بين المكوِّنين الرئيسين للنخبة، السياسيين ورجال الدين. ويبدو أن هؤلاء العلماء اعتبروا أنّ للالتزام بهذا التقسيم أو التمييز، ما يشبه القدسيّة التي تفرض عدم الاقتراب من حدودها. ولعلّ أكثر ما يعبّر عن هذا الالتزام هو موقفهم الثابت من الدولة السعودية، حتى وهي تواجه خطر سقوطها، ومن القيادة السياسية وهي في أضعف لحظاتها، وتفقد سيطرتها على الدولة. فقد سقطت الدولة السعودية، خلال تاريخها مرتين، **الأولى** في ١٢٣٤هـ/ ١٨١٨م **والثانية** في ١٣٠٨هـ/ ١٨٩١م، وفي كلتا الحالتين بقي العلماء داخل مجالهم الديني ولم يفكر أحد منهم بمغادرته. حتى الفراغ

---

(٤٧) ينقل أبراهام يودوفيتش عن إغناس غولدزهير بأنّ الفقه في حقيقته ليس قانوناً بل واجبات تفرضها عقيدة دينية تفترض السيادة على كل جانب من جوانب الحياة الإنسانية. انظر: Abraham L. Udovitch, ***Partnership and Prot in Medieval Islam***, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970), p. 5.

السياسي، الذي خلّفه سقوط الدولة الأولى، لم يؤثّر في موقف العلماء. لقد تركوا اللعبة السياسية للسياسيين وفعلوا ذلك، بشكل عفوي ومن دون أي تفكير. واللافت في الأمر، أنّ ولاء العلماء للدولة السعودية ولقيادتها السياسية لم يتزعزع، أمام هول نتائج الحملة المصرية في الحالة **الأولى**، ولا الحرب الأهلية في الحالة **الثانية**. والأهم بالنسبة إلى موضوعنا أنه، طوال السنوات التي استغرقتها محنة الدولة في كلتا الحالتين، لم ينشأ لدى أيّ من شيوخ الوهابية، حتى كبارهم، آنذاك، أدنى طموح سياسي للحلول مكان القيادة، وهي تمرّ بأضعف لحظاتها، وبهزيمة مريرة في الدولة الأولى أو بدورها المباشر، في أثناء الحرب الأهلية، في سقوط الدولة في مرحلتها الثانية. وهذا على الرغم من أنه كان لأولئك العلماء وأسلافهم دور بارز في تأسيس الدولة ودعمها، منذ يومها الأول، وكانوا يتمتّعون بمكانة عالية في المجتمع[٤٨]. والأرجح أن موقف علماء الدولتين الأولى والثانية، يعكس مدى التزامهم بالعقد الذي أبرمه شيخهم محمد بن عبد الوهاب مع محمد بن سعود قبل قيام الدولة، بل ربما إنه امتداد لموقف الشيخ نفسه الذي كان له دور سياسي كبير في قيام الدولة، ومع ذلك، لم يغادر مجاله الديني. وكان التزام العلماء الوهابيين بدورهم، ضمن حدود مجالهم الديني، حرفياً، تقريباً، وقد استمر كذلك، إلى ما بعد الدولة الثانية ثم قيام الثالثة.

يجب التنبيه هنا على أنّ هذا الالتزام بفصل المجال الديني عن المجال السياسي، الذي كان له ما يشبه صفة القداسة، لا يعني بأي حال بأن العلماء كانوا خارج العملية السياسية، بل على العكس، كانوا

(٤٨) حول دور العلماء في لحظات سقوط الدولة، انظر: M. J. Crawford, «Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-Century Saudi Qadi's Dilemma,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 14, no. 3 (August 1982), pp. 227-248.

يتناول الكاتب، في هذه الدراسة، دور الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن، كبير الوهابيين حينها، وبقية العلماء في محاولة إنقاذ الدولة السعودية الثانية من السقوط، في أثناء الحرب الأهلية التي نشبت بين ابنيْ فيصل بن تركي، عبد الله بن فيصل وسعود بن فيصل. نجحت جهود العلماء في رأب الصدع بين آل سعود، لكن الدولة، على الرغم من ذلك النجاح، كانت قد أصابها الضعف والوهن؛ حيث إنها، أخيراً، سقطت على يد محمد بن رشيد. والشاهد، هنا، أنّ العلماء حاولوا إنقاذ الدولة، وعندما شارفت على السقوط ابتعدوا، وتركوا الأمر للسياسيين.

دائماً جزءاً من هذه العملية، وأحياناً في القلب منها، لكن ضمن حدود مجالهم الديني. وهو ما برز، بشكل جليّ، في أثناء الحرب الأهلية في الدولة الثانية، وقبل ذلك، في دور الشيخ في أثناء إقامة الدولة الأولى، فدور الشيخ في إطلاق الحركة وفي إقامة الدولة الأولى، جعل منه في المركز من العملية السياسية، لكن ضمن حدود مجاله الديني. وهو بذلك، يمثّل أول نموذج وهابي قائم بذاته، وأول نموذج حنبلي يشارك في إقامة دولة تتبنّى المذهب. وقد أرسى ابن عبد الوهاب، بهذا النموذج العملي، سابقة دينية ـ سياسية، التزم بها كل من جاء بعده من الوهابيين التزاماً حرفياً. ولعلّ الدور الذي قام به حفيد الشيخ، عبد اللطيف بن عبد الرحمن، ومعه بقية العلماء، في محاولة إنقاذ الدولة الثانية من الانهيار يمثّل نموذجاً آخر. وهناك مثال مغاير، بعد سقوط الدولة الثانية، لكنّه يحمل الفكرة نفسها. وهو مثال عبد الله بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن الذي خلف أبيه، ليكون كبير الوهابيين، قبيل سقوط الدولة وبعد سقوطها، وأصبح محمد بن رشيد هو حاكم نجد، طلب الأخير من الشيخ عبد الله أن يتوجّه إليه في حائل، وذلك كما يقول صاحب الرواية، «ليجمّل به عاصمة حكمه، ويجلب أهل العلم إلى طرفه»[49]. في انتقال الشيخ من الرياض، عاصمة الوهابيين إلى حائل، عاصمة دولة ابن رشيد، كثيرٌ من الواقعية السياسية التي تنطوي عليها قاعدة «للمتغلب شرعية ولي الأمر» التي تستوجب السمع والطاعة. وهي قاعدة سنّية، وبشكل خاص، قاعدة حنبلية وهابية. والحقيقة، أن مشهد الشيخ عبد الله، وهو في طريقه إلى حائل بعد سقوط الدولة السعودية الثانية، برهان ساطع على التزام الوهابيين بالمبادئ الشرعية

---

(٤٩) البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ١، ص ٢١٩. ينقل البسام عمّن أسماهم «بعض الثقات» رواية يبدو فيها كثير من الصنعة عن كيفية استقبال ابن رشيد للشيخ عبد الله بن عبد اللطيف. وبحسب الرواية، أنّه تصادف ركب الشيخ مع ركب شيخ قبيلة العجمان، راكان بن حثلين، وهما في طريقهما إلى حائل. لم يتعرّف أحدهما على الآخر. وعندما اقتربا من حائل بعث ابن عبد اللطيف بخطاب إلى راكان، طالباً منه تسليمه للأمير محمد بن رشيد. وقال مرسال الشيخ لراكان: «يسلّم عليك الشيخ ويقول: ربّما إنهم يسبقوننا [إنكم تسبقوننا؟] في دخول البلد فليسلمه إلى الأمير محمد بن رشيد». وعندما وصل راكان إلى حائل، وبعدما سلّم على الأمير ناوله خطاب الشيخ. «فما أن قَرَأه محمد بن رشيد حتى أخذ يردّد: وصل الشيخ، وصل الشيخ، وذهل عن ضيفه (راكان)، وشغل عنه، وأمر بتدبير المراسيم التي ينبغي أن يقابل بها الشيخ».

التي ينادون بها، وخاصة مبدأ فصل مجال السياسة عن مجال الدين[٥٠].

ربما تُعتَبر الوهابية بصورتها التقليدية هذه، وبهذا الموقف من علاقة الديني بالسياسي، حالة استثنائية في التاريخ الإسلامي من ناحيتين: **الأولى** تحوّل اتّفاق الدرعيّة مع الوقت، على الرغم من أنّه لم يكن مكتوباً، إلى أساس لمبادئ مُلزِمة، وتقليد ثقافي مهيمن، ومن ثَمّ منظومة قيمية تنتظم كل من ينتمي إلى مجتمع العلماء، وتحكم علاقته بمؤسسة الحكم وبالمجتمع العام كله. وقد استمرّ توارث تلك المبادئ بثقافتها ومنظومتها القيميّة، بشكل متصل ولافت، من جيل إلى آخر، على مدى أكثر من قرنين من الزمن. كان اتّفاق الدرعيّة، وما تأسّس عليه من تقاليد وقيم، بمثابة العقد بين مؤسّسة العلماء ومؤسّسة الحكم. والشاهد، وهذه هي الناحية الثانية اللافتة في حالة الوهابية، أنّه في إطار هذه العلاقة لم تظهر أدنى علامة من علامات الطموح السياسي في الحكم، لدى طبقة علماء الوهابية التقليديين. يصعب القول إنّ جذور هذا السلوك المتنسّك والمتعفّف عن الانخراط في لعبة الحكم، تعود إلى اتفاق الدرعيّة فحسب. الأصحّ هو أنّها تعود إلى ما قبل ذلك، وهو هيمنة المدرسة الحنبلية على ثقافة الحاضرة النجدية، منذ القرن ٨هـ/ ١٤م. كان اتفاق الدرعيّة نتيجة لهذه الثقافة، لكنها نتيجة شكلت أساساً من الأسس التي قامت عليها الدولة[٥١].

---

(٥٠) استمرّ هذا التقليد الوهّابي، حتّى بداية عقد السبعينيات من القرن الماضي، عندما بدأت مؤسسة الوهابية، تحت تأثير المتغيّرات الاقتصادية والاجتماعية الكثيرة، تنقسم بين من يمكن تسميتهم بالوهابيين التقليديين والوهابيين الجدد أو جماعة الصحوة.

(٥١) تتداول المصادر مخطوطة لوصية تعتبر أقدم وثيقة وقف في نجد، حتى الآن على الأقل. وتعرف هذه الوصية باسم «وصية صبيح». وصبيح هذا من أهل أشيقر. ويبدو أنّ النسخة المتداوَلَة للوصية، كتبت عام ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م، بينما كانت النسخة الأصلية هي أقدم من ذلك بقليل. انظر: مي بنت عبد العزيز العيسى، «من الوصايا والأوقاف في أشيقر قبل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» مجلة **الدرعيّة**، السنة ٧، العددان ٢٧ ـ ٢٨ (رمضان ـ ذو الحجة ١٤٢٥هـ ـ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ ـ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥م)، ص ٦٠ ـ ٦١.

وحول ترجمة صبيح، انظر: البسام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٥٨ ـ ٥٦٢. من جانبه يرجح مايكل كوك، وهو مؤرِّخ متخصّص في تاريخ الدولة السعودية الأولى، بأنّ انتشار المذهب الحنبلي في نجد يعود إلى القرن ٩هـ/ ١٥م. وقد توصّل إلى هذه النتيجة؛ لأنّه اعتمد فيها على مصادر سورية تعود إلى القرن ٩هـ/ ١٥م. انظر: كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ص ٢٦٣.

ومع أن بداية انتقال المذهب إلى نجد كانت من العراق، إلا أنّ دمشق هي التي صارت، لاحقاً، مركز التعليم الأبرز الذي يقصده النجديّون للدراسة على يد علماء الحنابلة هناك. ويذكر كوك أنّ من خصائص «وضع المذهب الحنبلي في نجد، آنذاك، أنه لم يكن في تنافس جدّي مع مذاهب أو فرق أخرى؛ إذ صار له مجتمع خاص به، لأول مرة في تاريخه»[٥٢]. ومن البدهي أن انفراد المذهب بالمجتمع النجدي، قد أفسح المجال أمام الحنبلية لأن تنغرس في أعمق أعماق ثقافة حواضر هذا المجتمع، ومعها غرست الرؤية الأحادية للثقافة الإسلامية فيه. بحيث صار الفرد يتشرّب قيم المذهب الحنبلي، منذ نعومة أظفاره ولا شيء سواه. وعندما تتاح لبعضهم فرصة الذهاب إلى حلقات التدريس في المسجد، فإنه يذهب وهو مهيّأ، نفسياً وعقلياً؛ لتقبل كل ما يسمعه من شيخه. وقد استمرت هذه التنشئة الثقافية، وتمّ توارثها على مدى قرون من الزمن. ولذلك؛ فإنّ تأثّر علماء نجد، في هذه البيئة الثقافية، وكلهم، تقريباً، كانوا حنابلة، بسيرة إمام المذهب أحمد بن حنبل التي اشتهر فيها بزهده السياسي، كان تحصيل حاصل. وبالفعل حصل هذا لكل علماء نجد، ما قبل الوهابية وما بعدها. لكن، مع ذلك، بقي أكثر من مجال للاختلاف، وإن ضمن الخطوط العريضة للمذهب. برز الاختلاف بين حنابلة نجد، مثلاً، إبّان ظهور الوهابية، وهو ما أدّى إلى نشوء معارضة محليّة قويّة للحركة. وبرز لدى الوهابيين أنفسهم، من حيث إنهم لم يذهبوا بزهدهم السياسي إلى ما ذهب إليه إمامهم من قبل. كانوا ينتمون بموقفهم السياسي، تأسياً بالشيخ ابن عبد الوهاب، إلى الأجيال التالية، التي ظهرت بعد جيل أحمد؛ لأنه في هذا السياق، وانطلاقاً من الرؤية السياسية للحنبلية، كانت الوهابية، في الحقيقة، انقلاباً على الوضع السياسي للمدن المستقلّة في نجد. ومن ثَمّ، يمكن القول إن موقف الوهابيين من ولاية الأمر، وعدم جواز الخروج على وليّ الأمر، كان قد اختلف بهذه الدرجة أو تلك، حينها، عن موقف ابن حنبل. لكن بالمنطق نفسه، يمكن القول إنه اختلاف ظرفي وليس عَقَديّاً، فرضه تغيّر الزمن، وتغيّر

---

(٥٢) كوك، المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

الظرف السياسي؛ لأنّه بعدما قامت الدولة، عاد الوهابيون إلى موقف المذهب من هذه المسألة، ولم يخرجوا عن موقف إمام المذهب قيد أنملة. فالدولة السعودية حقّقت الوحدة السياسية أو وحدة الجماعة كما يَرَونها، فضلاً عن أنها قامت بالتحالف مع الحركة.

كانت هذه الخلفية التاريخية المختصرة ضرورية للتوصل إلى ملاحظة ذات صلة، وهي أنّه لم يسجل تاريخ مجتمع حواضر نجد، لا قبل الحركة الوهابية ولا بعدها، حالة واحدة دخل فيها رجل الدين غمار السياسة كطرف مستقل أو تولّى الحكم في إمارة إحدى الحواضر. وذلك، ما عدا حالتين تولّى فيهما رجل الدين الحكم في اثنتين من تلك الحواضر. وينطبق على هاتين الحالتين المبدأ الذي يقول إن الاستثناء يؤكّد القاعدة ويبرهن عليها ولا ينفيها. والقاعدة هنا، هي رسوخ قيمة الفصل والتمييز بين المجالين الديني والسياسي في ثقافة مجتمع الحواضر في نجد[٥٣]. وفي هذا الصدد، وبالعودة إلى ما قبل عصر الوهابية، يورد الشيخ أحمد المنقور في **مجموعه** ما يشير إلى أنّ قاعدة الفصل المشار إليها، قديمة قدم المذهب الحنبلي في نجد. فالاستشهاد الذي يورده المنقور يتعلّق بمسألة الدخول على الحكام، والاتصال بهم، وأنّه كان، بالنسبة إلى علماء ما قبل الوهابية، قضية مثيرة للجدل والاختلاف، وتتطلّب رأي الشرع فيها؛ حيث ينقل هذا الشيخ عمن أسماهم بـ «بعض أئمّتنا الماضين: كنت أفتي بالمنع من ثلاثة أشياء، ثمّ رجعت، وذكر منها إتيان العالم السلطان. فحيث ترتّب على دخوله عليه فائدة دينية، فلا بأس، بل قد يتعيّن هذا. والسلامة في البعد عنهم وامتناع كثير من السلف عن الدخول عليهم ورؤيتهم؛ إما لعلمهم بقيام واجب نصحهم بغيرهم، فلا يتعرّض لخطر الفتنة مع عدم الحاجة، وإما لعلمهم بعدم قبولهم منهم، وواجب الأمر منهم بالمعروف، ومحل النهي عن المنكر الوارد فيه الأحاديث؛ حيث لا يكون لغرض ديني

---

(٥٣) ينقل البسام عن المؤرّخ إبراهيم بن عيسى أنّ الشيخ حمد بن جبرين بن محمد، وهو من علماء القرن ١٢هـ/ ١٨م، كان «أمير القويعية وعالمها». انظر: البسام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٢. وإذا صحّ ذلك، فهو من الحالات الاستثنائية جداً التي لا يتوافر عنها من المعلومات ما يكفي؛ لمعرفة ظروفها وملابساتها. قارن بمناقشتنا لحالة استثنائية ثانية، وهي حالة الشيخ رشيد الدخيل في عنيزة، في أثناء توسّع الدولة السعودية الأولى.

أو مخصوص ممن لا يأمن على نفسه الفتنة والوقوع في المحذور أو يكون قصد الاستكثار من دنياهم، والاستطالة بالجاه عندهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم»[٥٤]. يعبّر هذا الاستشهاد الذي نقله المنقور بأنّ بعض حنابلة نجد على الأقل وقبل الوهابية بزمن ليس قصير، كانوا يميلون في موقفهم إلى منع الاتصال بالحكام؛ امتداداً لما كان عليه موقف إمامهم أحمد بن حنبل. لا يوضح الاستشهاد من قال ذلك ولا متى قيل، على وجه التحديد. لكن اللافت، أنّه تمّ التراجع عن ذلك، كما يفيد قول صاحب الاستشهاد، من موقف المنع النهائي وغير المشروط من الاتصال بالحكام إلى موقف أكثر مرونة، يضع شروطاً وأهدافاً محدّدة لهذا الاتصال، مع التمسّك بالحذر في الأحوال كلها. لكن مع هذا الاختلاف في الموقف من مسألة الاتصال بالحاكم، بقي مبدأ الفصل والتمييز بين الديني والسياسي، وبين دور رجل الدين ودور رجل السياسة، داخل المدرسة الحنبلية في مكانه، من دون تغيير. وهو ما يتضمّن أنّ الجميع متّفقون، من حيث المبدأ، على موقف واحد من المسألة السياسية، بشكل عام. والحال أنّ ثبات نظام التوقّعات الذي كان يحكم نظرة المجتمع إلى رجل الدين، كان مفعماً بقيم دينية تميل إلى شيء من المثالية تفرض عليه أن يضع بينه وبين السياسة مساحة كافية، لا تجعله غريباً عنها، لكنّها لا تسمح له بالانخراط في لعبتها التي تخضع لاعتبارات مختلفة، وهو ما كان يضع رجل الدين تحت ضغوط وتوقّعات تختلف عن تلك التي كان يخضع لها رجل السياسة.

ومع أخذ ذلك كله بعين الاعتبار، بما في ذلك تحالف ابن عبد الوهاب مع محمد بن سعود لتغيير الواقع السياسي والانقلاب على حكم الإمارات المستقلّة، بقيت رؤية الوهابيين، وفي مقدّمهم الشيخ نفسه، كما رؤية حنابلة نجد من قبل، من مسألة الطموح السياسي لرجل الدين من دون تغيير؛ حيث يبدو كما لو أنّ رجال الدين، في ذلك الزمن، كانوا يَرَون أنّ هذا الطموح لا ينسجم مع طبيعة دورهم، ولا مع ما هو متوقّع منهم اجتماعياً. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ توازنات القوة الاجتماعية

(٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٩.

والسياسية في المجتمع، وطبيعة علاقتهم مع السلطة، في ظلّ هذه التوازنات، لم تكن تسمح بمثل هذه الخلط والتداخل. بل يبدو أنّ الطموح السياسي في حالة رجل الدين الوهابي أكثر من غيره، وبعدما قامت الدولة ممثّلة لرؤيته ومصالحه، صار يمثّل نوعاً من الانحراف العقدي؛ لأنّه يضعه على عتبة المشاركة في تأجيج الفتنة ضدّ هذه الدولة، بما يصطدم مع مقتضى أحاديث الرسول (ص) حول هذا الموضوع، وإخلال بالعقد الذي قامت، على أساسه، الدولة ويربطه بولي الأمر.

إذاً، إصرار ابن عبد الوهاب على البحث عن سند سياسي لدعوته يعبّر، من ناحية، عن التزام بمقتضيات المذهب، وفي الوقت نفسه، يمثّل استجابة طبيعية لتوقّعات بيئة اجتماعية لا تتقبّل بسهولة خلط الديني بالسياسي، وهي بيئة نشأ الشيخ في كنفها وتربّى فيه، وكان للمذهب دور كبير في صياغة بنيتها الثقافية وقيمها السياسية. بعبارة أخرى، كان الشيخ، مثل غيره من العلماء، ابناً لتلك الثقافة وتلميذاً لذلك المذهب، ومن تضافرهما تشكّلت شخصيّته وقناعاته، وارتسمت له حدود الدور الذي كان ينتظره كمصلح ديني؛ لنشر الدعوة، ولاحقاً، كشريك في بناء الدولة، مقابل دور رجل السياسة، والصيغة التي ينبغي أن تكون عليها العلاقة بينهما. ما كان للشيخ أن يجمع، في هذا الإطار، بين القيادتين الدينية والسياسية؛ حيث يبدو أنّ الشيخ كان على وعي كامل بذلك، وكان ينطلق، في موقفه، من حسابات سياسيّة مبنيّة على قراءة واعية لهذا الواقع الاجتماعي الذي كان ينتمي إليه.

والحقيقة، أنّ الشيخ قد عبّر عن وعيه الكامل بذلك كله، في مرحلة لاحقة، بعد قيام الدولة، خاصةً بما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين رجل الدين والأمير، وكيف أن هذه العلاقة، يجب أن تعكس التمييز بينهما، وفي الوقت نفسه، التشديد على أهمية الدور الوظيفي لكل منهما تجاه الآخر. لا بد هنا من إيراد مقطع مطوّل، إلى حدّ ما، ممّا نقله صاحب **الدرر السنية** عن الشيخ في هذا الشأن؛ نظراً إلى ما يحتوي عليه من تفاصيل مهمّة حول الموضوع. يقول الشيخ: «يجيئنا من العلوم أنه يقع بين أهل الدين والأمير بعض الحرشة (الخلاف والوحشة نتيجة لسوء فهم). وهذا شيء ما يستقيم عليه دين، . . . . فإن كان الأمير ما يجعل

بطانته أهل الدين، صار بطانته أهل الشر. وأهل الدين عليهم جمع الناس على أميرهم، والتغاضي عن زلته. وهذا أمر لا بد منه من أهل الدين، يتغاضون عن أميرهم، وكذلك الأمير يتغاضى عنهم، ويجعلهم مشورته، وأهل مجلسه، ولا يسمع فيهم كلام العدوان. وترى الكل: من أهل الدين والأمير، ما يعبد الله أحد منهم إلا برفيقه. فأنتم توكلوا على الله، واستعينوا بالله على الائتلاف والمحبّة واجتماع الكلمة، فإنّ العدو يفرح إذا رأى [أن] الكل ناقل على رفيقه»[55]. المؤسف أن صاحب **الدرر** لم يذكر إلى من كان يتوجّه الشيخ بكلامه هذا، الذي يتميّز بالبساطة، والوضوح والمباشرة في شأن ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين «الأمير» و«أهل الدين». سياق الكلام يؤكّد أنّه موجّه إلى طرفين معيّنين (أمير ورجل دين)، وفي مناسبة معينة، ارتبكت فيها العلاقة بينهما في لحظة ما، لهذا السبب أو ذاك، واستدعت مثل هذا التوجيه من مؤسّس الحركة والأب الروحي للدولة. وهذا واضح من تركيز الشيخ في كلامه على ضرورة إدراك الطرفين ـ الأمير وأهل الدين ـ لحاجة كل منهما إلى الآخر، وأنّ اختلافهما يفتّ في عضد الدين. لاحظ كيف يتميّز طرفي العلاقة، أحدهما عن الآخر في كلام الشيخ. واللافت، حقاً، هو طبيعة هذه العلاقة التي يقيمها الشيخ في هذا النص بين الأمير ورجال الدين إلى درجة أن أياً منهما «لا يعبد الله. . إلا برفيقه»، كما يقول. هنا يربط الشيخ، وبطريقة غير مسبوقة، صحّة عبادة أحد هذين الطرفين بمدى انسجام علاقته مع الطرف الآخر. وليس هناك من معنى لهذا الربط، إلا أنّ صحة دين الأمير، بل صحة دين رجل الدين نفسه، لا تكتمل إلا من خلال استقامة علاقته مع صاحبه وتكاملها. وهنا يدخل الاعتبار السياسي كمعيار إضافي لصحة دين الفرد. وذلك؛ لأنّ صيغة العلاقة، كما يقدّمها مؤسّس الوهّابية، هي صيغة تكاملية؛ حيث تعتمد وظيفة دور كل طرف فيها وشرعيته على مدى انسجامها وتكاملها مع دور الطرف الآخر. والتكامل بين هذين الطرفين وأدوارهما، فيه تأكيد تميّز أحدهما عن الآخر. وتعبيراً عن هذا التكامل، يجب على أهل الدين جمع الناس حول الأمير، كما يجب على الأمير أن يجعل بطانته من أهل الدين، وليس

---

(٥٥) ابن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ٩، ص ٦.

أحداً سواهم. واستكمالاً لهذا النهج، وحتى تستقيم هذه العلاقة وتدوم، لا بد من أن يتغاضى كل طرف فيها عن أخطاء وزلّات الطرف الآخر. كأن الشيخ يتحدّث، هنا، من وحي العلاقة المتينة التي ربطت بينه وبين رفيقه أمير الدرعيّة، محمد بن سعود. وبأخذ هذه العلاقة إلى مستوى أعلى من التعميم والتجريد، تبدو علاقة الأمير بأهل الدين في كلام الشيخ أنّها علاقة وظيفية، يتداخل في أساسها الذي تقوم عليه، وفي هدفها الذي تسعى إليه، الشأن الديني مع الشأن السياسي، وهو تداخل يعيد تأكيد الفصل والتمييز بينهما.

إذا كان الطرف الذي يتوجّه إليه النص في **الدرر السنية** غير معروف، فإن ابن غنام يورد رسالة أخرى للشيخ موجّهة، تحديداً، إلى أهل سدير تتضمّن توجيهاً مشابهاً، في مناسبة مشابهة، كما يبدو. والداعي للرسالة، كما ذكر الشيخ: «أنّ بعض أهل الدين ينكر منكراً وهو مصيب، لكن يخطئ في تغليظ الأمر إلى شيء يوجب الفرقة بين الإخوان، . . .». والعلماء، بحسب الشيخ، يقولون: «إنّ إنكار المنكر إذا صار يحصل بسببه افتراق لم يجز إنكاره». هذا هو المبدأ العام الذي يحكم إنكار المنكر. ووفقاً لهذا المبدأ، يجب أن تكون نصيحة من يصدر منه المنكر «برفق خفيةً ما يشترف (يطلع) أحد، فإن وافق، وإلا استلحق عليه رجلاً يَقبَل منه بخفية، فإن لم يفعل فيمكن الإنكار ظاهراً». إلى هنا، والأمر عادي جداً. لكن في حالة صدر المنكر من أمير (يقصد أمير البلدة، آنذاك، أو حاكمها)، عندها يختلف المبدأ. في هذه الحالة، كما يقول الشيخ: «إن كان على أمير ونصحه ولا وافق، واستلحق عليه ولا وافق، فيرفع الأمر يمّنا (إلينا) خفية»[٥٦]. هنا اختلف المبدأ، والشاهد في الكلام الأخير للشيخ، أنّ اختلاف المبدأ الذي يجب أن يحكم إنكار المنكر، من الإنسان العادي إلى الأمير، في هذه الرسالة، يتكامل مع ما قاله الشيخ في النصّ السابق المأخوذ من **الدرر السنيّة** الذي يوجب تغاضي أهل الدين عن الأمير. لم يعد الشيخ بشيء وهو يطلب رفع الأمر إليه، ولا أحد يعرف ماذا كان سيحصل، بعدما يتحقّق ذلك. تكشف

---

(٥٦) ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ١، ص ٢٢٢.

الرسالة مدى إدراك الشيخ بأنّ صدور المنكر من الأمير، يضع العلاقة بين الديني والسياسي ومسألة التمييز بينهما، وتحديداً، العلاقة بين رجل الدين ورجل السياسة على المحك، بل يعرّضها للارتباك، إن لم يكن للاهتزاز. ولذلك؛ لا بدّ من سحب الأمر من المجال العام لرجال الدين، خاصة المطاوعة، إلى المجال الخاص لتفاهم القيادتين الدينية والسياسية لمعالجة الأمر، وفقاً لما يقتضيه استقرار العلاقة بين الديني والسياسي. والحقيقة، أنّ اختلاف المبدأ الذي يحكم فرض إنكار المنكر من حالة عامّة، إلى حالة سياسية خاصة، يؤكّد، في هذه الحالة، ضرورة التمييز بين الديني والسياسي، وهو، في الوقت نفسه، نتيجة طبيعية له.

بقيت نقطة، في هذا الموضوع، تستحقّ التسجيل؛ لأهميتها، وهي أنّه، إلى جانب أنّ الموقف السياسي للشيخ، كان استجابة لطبيعة مجتمع الحاضرة النجدية، ونزولاً عند حدوده الثقافية، هناك شيء آخر يؤشر عليه إصرار الشيخ على البحث عن سند سياسي، وهو قناعته بأنّ حظّ دعوته الدينية في النجاح سيكون ضئيلاً، إن لم يكن منعدماً، من دون قوة سياسية تتبنّاها وتدعمها. كأنّ الشيخ، كما أشرت سابقاً، قرأ مقدّمة ابن خلدون، وتحديداً، ما جاء فيها حول العلاقة بين الدعوة الدينيّة وقيام الدولة. وهذه الاعتبارات كلها، تنمّ عن حسّ سياسي عملي (براغماتي) مكين لدى الشيخ، يتساكن مع إيمان ديني عميق.

البحث عن حليف للدعوة

تقول المصادر إنّ الشيخ بدأ دعوته، أول ما بدأ، في حريملاء، وفي أثناء حياة والده، وتوحي معلومة ابن بشر أنّه بمجرد أن بدأ دعوته، طرأ خلاف بينه وبين والده، لكن من دون أن يوضح هذا المؤرّخ موضوع الخلاف وطبيعته؛ حيث يذكر أنّه بعد وصوله إلى حريملاء من الأحساء قادماً من العراق، أخذ الشيخ «ينكر ما يفعل الجهّال من البدع والشرك، . . . وكثر منه الإنكار لذلك، ولجميع المحظورات. . .». ثمّ يضيف، بعد ذلك، مباشرةً، جملة ذات دلالة موحية، من دون أن تفصح. تقول الجملة: «حتى وقع بينه وبين أبيه كلام، وكذلك وقع بينه

وبين أناس في البلد»[٥٧]. يشير كلام ابن بشر، بوضوح، إلى أنّ خلافاً نشأ بين محمد بن عبد الوهاب ووالده، بعد أن بدأ الأول ببثّ دعوته في المدينة. ومع أنّ مؤرخ الدولة السعودية، لم يوضح حجم الخلاف وطبيعته، إلا أنّ نصّ ما قاله حول الموضوع، يوحي بأنّ مدار الخلاف كان دعوة الابن، بما في ذلك كلامه عن البدع والشرك، وجميع المحظورات التي أشار إليها. يعزّز ذلك، ثلاث ملاحظات مأخوذة من الجملة ذاتها. **الأولى**؛ إنه عندما أشار إلى الخلاف بين الأب وابنه بقوله: «حتى وقع بينه وبين أبيه كلام»، لم يخصّص شيئاً محدّداً لهذا الخلاف من الأمور التي أنكرها ابن عبد الوهاب. الملاحظة **الثانية**؛ أن أناساً آخرين، غير الأب، استنكروا، أيضاً، على الشيخ دعوته، وهذا واضح في قول ابن بشر: «وكذلك وقع بينه وبين أناس في البلد». والملاحظة **الثالثة**؛ أن ابن عبد الوهاب توقّف عن دعوته، بعد الكلام الذي «وقع بينه وبين أبيه».

هل كانت الطريقة، التي اتبعها الشيخ في الدعوة، هي مبعث الخلاف مع أبيه؟ كان ابن عبد الوهاب، آنذاك، أقرب إلى الشباب منه إلى الكهولة، وهو، كما قال عن نفسه، يوماً، أنّ «فيه بعض الحدّة»، أي حادّ المزاج[٥٨]. سؤال آخر: هل كان الخلاف حول بعض ما أنكره الابن أو كلّه؟ بعبارة أخرى، هل كان الخلاف عَقَدياً بين الأب وابنه، وظهر على السطح، بعد عودة الأخير من رحلاته؟ عموميّة جملة ابن بشر، تترك الانطباع بأنّ الخلاف كان يشمل ما كان ينكره الابن كلّه، عندما بدأ دعوته لأوّل مرّة. وإذا كان هذا ما حصل، فإنّه يعني أنّ خلاف الشيخ مع أبيه، كان له طابَع عَقَدِي، وشبيه بخلاف ابن عبد الوهاب مع بعض من اختلفوا معه من علماء نجد، حول موضوعات، مثل الشرك والبدع. ذلك كله وغيره، لا نعرفه على وجه التأكيد؛ لأنّ ابن بشر، كما

---

(٥٧) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٣٧. انظر مناقشة عبد الله العثيمين لإشارة ابن بشر هذه، في: عبد الله الصالح العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره** (الرياض: دار العلوم، ١٩٧٩)، ص ٤٥.

(٥٨) من رسالة للشيخ إلى قاضي الدرعية عبد الله بن عيسى وابنه عبد الوهاب، انظر: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٣١٥. في الرسالة نفسها، يذكر الشيخ أنّ قاضي الدرعية وابنه يأخذان عليه «بعض الغلظة» (ص ٣١٤).

سبقت الإشارة، لم يقدّم أي تفصيل عن هذا الموضوع[٥٩]. بعد وفاة أبيه عام ١١٥٣هـ، بحسب ابن بشر مرة أخرى: «أعلن (يعني الشيخ) بالدعوة والإنكار، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبعه أناس من أهل البلد ومالوا معه، واشتهر بذلك». وهذا يعني، أنّ ابن عبد الوهاب توقّف عن الدعوة؛ مراعاةً لأبيه. ثمّ عاد وجاهر بدعوته بعد وفاته. الأمر الذي يعزّز، مرة أخرى، أن خلاف ابن عبد الوهاب مع أبيه، كان يتعلّق بالدعوة التي كان يتطلع إلى إطلاقها، وليس بما هو أقلّ من ذلك[٦٠].

مهما يكن، اضطر الشيخ، أخيراً، إلى ترك حريملاء، وتوجّه منها إلى العيينة. وهناك عرض دعوته على أميرها عثمان بن معمر، بحسب ابن بشر، طالباً إياه تبنّيها ونصرتها[٦١]. من جانبه، يقول ابن غنّام إن ابن معمر كان قد قبل دعوة الشيخ قبل قدومه إليه[٦٢]. ومع أنّ كلتا الروايتين تفتقران إلى تفاصيل كثيرة، إلا أنّ ابن غنام لا يوضح كيف قبل ابن معمر دعوة الشيخ، قبل أن يلتقي به، ويسمع منه. ولذا تبدو رواية ابن بشر أكثر قبولاً، وأقرب للصحة؛ لأنها، إلى جانب ذلك، أكثر انسجاماً مع السياق اللاحق للأحداث[٦٣].

هنا، ينبغي أن نتوقف ونتساءل: لماذا لم يفكّر الشيخ في عرض دعوته على أمير حريملاء، وأن تكون هذه البلدة هي قاعدة انطلاق وتوسّع لحركته؟ والجواب، أنه لم يكن لحريملاء، في ذلك الوقت، أمير واحد، بل كان رؤساؤها «قبيلتين أصلهما قبيلة واحدة، . . . كل منهما يدّعي القول له، وليس للآخر [كذا] على الثانية قول، ولا للبلد رئيس يَزَع الجميع»[٦٤]. أي

---

(٥٩) يرى عبد الله العثيمين أنّه من غير المحتمل أن العقيدة كانت موضوع الخلاف بين الاثنين؛ لأن الأب عبد الوهاب كان يعارض تقديس الأولياء وتعاطي السحر والشعوذة. انظر: العثيمين، المصدر نفسه، ص ٤٥. لاحقاً، سيقول العثيمين: «وكان ممن لم يوافقه على أسلوبه ـ الضمير يعود لابن عبد الوهاب ـ أبوه نفسه».

(٦٠) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ص ٣٧.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٦٢) ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ص ٣٦.

(٦٣) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب لتحليل أوسع عن الاختلاف بين الروايتين.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

إن الشيخ، بحكم إقامته فيها لسنوات، كان على معرفة لصيقة بالمناخ السياسي، في هذه البلدة. وبالتالي، كان يعرف أنها تعاني انقساماً سياسياً حاداً، وأنّها، بسبب ذلك، ضعيفة وغير قادرة على تقديم الدعم لدعوته، ولا الصمود في وجه الضغوط التي سوف يستدعيها ذلك، بل إنّ الشيخ سوف يعايش، لاحقاً، تبعات هذا الانقسام بعد استقراره في الدرعية، وانخراطه مع محمد بن سعود، في تأسيس الدولة من هناك.

بعد حريملاء، اختار الذهاب أولاً إلى العيينة. لماذا العيينة تحديداً؟ هل لأنّها الأقرب من حيث المسافة؟ أم لأنّها كانت مسقط رأسه؟ أم لأن أميرها ينتمي إلى قبيلة الشيخ (بني تميم)، بل إلى الفرع نفسه الذي يعود الشيخ بنسبه إليه، أي آل مشرف؟ يقول الواقع الجغرافي أنّ المسافة لم تكن ميزة تميّزت بها العيينة عن غيرها. وبالنسبة إلى كونه وُلِدَ هناك، فليس له من الأهمية والوزن بأن يقرّر خياراً استراتيجياً، مثل التحالف الذي كان يبحث عنه الشيخ، أما دور اشتراك الشيخ مع ابن معمر، في الانتماء إلى القبيلة نفسها، في تقرير خياره السياسي، فتنسفه حقيقة أن الشيخ انتهى به الأمر إلى أن تحالف مع محمد بن سعود الذي ينتمي إلى قبيلة بني حنيفة، ومن ثَمّ فالأرجح أنّ العامل الأهم وراء الانتقال إلى العيينة، هو أنّها كانت تخضع لقيادة موحّدة ومستقرّة، وكانت على الأقل من بين أقوى المدن النجدية، ثم يأتي بعد ذلك، ربما، أنّ هذه البلدة كانت معروفة للشيخ ومألوفة له، بحكم أنّه وُلِدَ فيها[٦٥]. كانت هناك مجموعة من المدن، تميّزت بوحدة قيادتها السياسية، وأنّها لذلك، كانت الأكثر استقراراً من الناحية السياسية. من أبرز المدن التي تشملها هذه القائمة: العيينة والدرعية والرياض والخرج وثرمدا وشقراء. أما من حيث الحجم والقوة؛ فتأتي العيينة والدرعية والرياض قبل غيرها. في المقابل، كانت هناك مدن تعاني عدم الاستقرار السياسي. وعادةً ما يعود السبب الرئيس وراء ذلك إلى انقسام العائلة التي تتولّى الحكم فيها. وتأتي في مقدّمة هذه المدن؛ حريملاء وحرمة وضرماء. ولا بد من أن الشيخ، في بحثه عن حليف سياسي، أخذ في الاعتبار مثل هذه العوامل السياسية؛ فهو كان ينتمي إلى

---

(٦٥) العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره**، ص ٤٦ ـ ٤٧.

طبقة العلماء، خاصة بعد عودته من رحلاته الخارجية، ومن عائلة خرج منها بعض أشهر القضاة، وبالتالي كان يعرف، عن قرب، الظروف السياسيّة لكل بلدة، ويعرف عن العائلات الحاكمة في المدن الشيء الكثير. وذلك؛ لأنّ القضاة كانوا، من بين فئات المجتمع، الأقرب في علاقاتهم مع تلك العائلات. ومن ثَمّ، لا بد من أنّ الشيخ استفاد من موقعه ومن معرفته بالعائلات الحاكمة، وبأحوال كل بلدة، في عملية بحثه عن حليف سياسي.

في بداية استقراره في العيينة، نجح مسعى الشيخ في التحالف مع الأمير عثمان بن معمر، وشرع في تطبيق مبادئ دعوته على الأرض، وبدعم من الأمير نفسه ومشاركته. لكن هذا التحالف، لم يصمد طويلاً أمام ضغوط زعيم بني خالد وأمير الأحساء، سليمان بن محمد. تقول المصادر إن ابن معمر تلقّى رسالة من أمير الأحساء، يطالبه فيها بفسخ تحالفه مع الشيخ وإجلائه من البلدة. وأنه، إن لم يفعل؛ فإنه سيـ «قطع خراجه [الذي] عنده في الأحساء». عندها قال ابن معمر للشيخ إنه لا قِبَل له بمقاومة تهديدات أمير الأحساء وضغوطه. ولذلك؛ فإنّه قرّر الانسحاب من اتفاقه مع الشيخ، وطلب إليه مغادرة المدينة إلى أي مكان يريد. وبالفعل، غادر الشيخ واختار أن يذهب إلى الدرعية[٦٦]. ومن هناك، انطلق مشروع الدولة، والغريب أن ابن معمر، بعدما عرف عن استقبال أمير الدرعية للشيخ وتحالفه معه، وعرف عن تزايد أعداد المناصرين للدعوة، بدأ يراجع نفسه، ويتأسّف على تسرّعه في التخلّي عن الشيخ. ولذلك؛ ذهب إلى الدرعية وطلب إلى الشيخ العودة، لكن الأخير، اشترط موافقة محمد بن سعود الذي رفض طلب ابن معمر، عندها ارتبكت العلاقة بين الدرعية والعيينة[٦٧].

فكرة الدولة

الأمر الثاني الذي يعكس حسّ مؤسس الوهابية السياسي، هو المبادرة إلى طرح فكرة الدولة. وأنا أستخدم كلمة «فكرة»؛ لأن ابن

---

(٦٦) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٤٠ ـ ٤١، وابن غنام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣.

(٦٧) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٤٣، وج ٢، ص ٣ و٥ على التوالي.

عبد الوهاب لم يستخدم كلمة «الدولة»، تحديداً، وإنّما طرح الفكرة بما يعبّر عن معنى الكلمة ذاتها، وأكثر ما يلفت الانتباه، في هذه الملاحظة، أنّه لم يسبق، أو هكذا يبدو من المصادر، أن طُرحت هذه الفكرة من قبل. كان الشيخ قد طرح هذه الفكرة أول ما طرحها، على أمير العيينة، عثمان بن معمر. وهنا لا بد من العودة إلى لقاء الشيخ بكل من ابن معمر ومحمد بن سعود؛ لاستعادة الحدث الذي طُرِحت فيه الفكرة لأوّل مرة، بحسب رواية ابن بشر، والحدث الذي أسّس لكل ما جاء بعده. تقول الرواية إنه بعد أن عرض دعوته على ابن معمر، وأوضح له فكرته عن التوحيد، وبعد أن قبلها الأمير، قال له الشيخ: «إني أرجو إن أنت قمت بنصر لا إله إلا الله أن يظهرك الله، وتملك نجداً وأعرابها. .». من الواضح أن الشيخ يَعِد ابن معمر بأن نصرته للتوحيد سوف تمكّنه من توحيد منطقة نجد بكاملها تحت سلطته. وما ينبغي لنا ملاحظته، أن المعنى الذي يعطيه الشيخ لكلمة (لا إله إلا الله)، كما سبقت الإشارة، هو توحيد الألوهية، ومن ثَمّ فإن ربطه هذا المعنى بتوحيد نجد (بعد ذلك توحيد أغلب أنحاء الجزيرة العربية)، يشير إلى البعد السياسي للدعوة وأنّه يتكامل مع بعدها الديني[٦٨]. وبما أنّ دعوة الشيخ، هي امتداد للفكر السلفي وتعبّر عنه بشكل مباشر؛ فمن الطبيعي أن يكون هدفها الأول، في هذه الحالة وحدة الجماعة قبل أي شيء آخر. وعندما عرض الشيخ دعوته على ابن معمر، فعل ذلك من منطلق رؤية وحدوية تخدم الدعوة في تطلّعها إلى وحدة الجماعة، وفي الوقت نفسه، تحقّق مصلحة الأمير السياسية. ويتّضح في هذا العرض، مدى الارتباط بين مفهوم التوحيد (بدلالته الدينية) الذي ترتكز عليه دعوة الشيخ، وبين فكرة الدولة المركزية أو الدولة الجامعة، كما طرحها على أمير العيينة. ولعلّه من الواضح، أنّ الجمع بين فكرتي التوحيد والدولة يمثّل، بحدّ ذاته، خياراً سياسياً، اقتضته خيارات دينية وشرعية. وقد كان الشيخ يعبّر بهذا الخيار، عن انتمائه الحنبلي، ويعكس رسوخ المدرسة الحنبليّة في نجد.

سوف يكرّر الشيخ الكلام نفسه، تقريباً، لمحمد بن سعود، وذلك

---

(٦٨) انظر مناقشتنا اللاحقة لمعنى توحيد الألوهية.

بعدما انتقل إلى الدرعية. هناك خاطب محمد بن سعود قائلاً: «وهذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرسل كلّهم، فمن تمسّك بها، وعمل بها ونصرها ملك بها البلاد والعباد. وأنت ترى نجداً كلّها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل والفرقة والاختلاف والقتال لبعضهم البعض. فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون، وذريتك من بعدك...»، كان كلام الشيخ في الدرعية، أكثر وضوحاً ومباشرة، بل أكثر تأكيداً لمضمون الدعوة السياسي، وما يمكن أن يترتّب على نصرها وتبنيها. ومع أنّ الشيخ لم يستخدم في كلتا المناسبتين مصطلح «الدولة» ولا مصطلح الدولة الجامعة في حديثه، إلا أنّ هذا عائد، على الأرجح، إلى طبيعة الخطاب الديني للشيخ، وهو الخطاب الذي كان سائداً في المجتمع. لكن كلمات الشيخ وسياق الحديث لا يتضمّن إلا معنى واحداً، وهو معنى الدولة الجامعة. وهذا، تحديداً، ما يشير إليه قول الشيخ: «وأنت ترى نجداً كلّها وأقطارها أطبقت على الشرك، والجهل والفرقة والاختلاف والقتال لبعضهم البعض. فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون، وذريتك من بعدك». لاحظ أن كلمة «الشرك» تأتي في هذه الجملة إلى جانب كلمات «الجهل والفرقة والاختلاف والقتال». وهذه هي أهمّ صفات مجتمع المدن المستقلة، الأمر الذي يعزّز فرضيّة أنّ نجاح الدعوة، كان، بالنسبة إلى الشيخ، مرتبطاً ارتباطاً سببياً وليس ارتباطاً ظرفياً، بضرورة تجاوز مرحلة المدن المستقلّة، واستبدال صيغة من صيغ الدولة الجامعة بها. وإذا استعدنا قول الشيخ لابن معمر، بحسب ابن بشر مرة أخرى، «إني أرجو إن أنت قمت بنصر لا إله إلا الله أن يظهرك الله، وتملك نجداً وأعرابها»، تكون صورة المسألة على النحو الآتي: أنّ الدولة هي الإطار السياسي الذي تطرحه الدعوة، كبديل لما كانت تمثّله المدن المستقلة.

وأكثر ما يلفت النظر، في هذه الملاحظة، أنّ الشيخ الذي جعل من مفهوم التوحيد في مقابل الشرك مرتكزاً لدعوته، هو صاحب فكرة الدولة الجامعة، وهو أول من طرحها سابِقاً بذلك النخبة السياسية لمجتمع المدن المستقلة. توحي هذه الأسبقية بأنّ النخبة السياسية، لم تفكّر في الدولة الجامعة كخيار، وإنّما ظلّت أسيرة الوضع السياسي القائم الذي اعتادت عليه وربطت مصيرها السياسي به داخل كل بلدة أو مدينة، وبالتالي، بقيت أسيرة صراعات لا تنتهي بين هذه المدن. يبدو أنّ مصالح كل أسرة من الأسر التي

كانت تحكم في تلك المدن ـ الإمارات ارتبطت، بشكل نهائي، ببقاء الترتيبات الاجتماعية والسياسية التي تأسس عليها هذا الوضع. ومن ثَمّ أصبحت المهمّة الرئيسة لكل واحد من أمراء المدن، هي المحافظة على بقاء المدينة التي يحكمها واستقلالها. ولهذا السبب، ربّما أكثر من غيره، تخلو المصادر المحلية حول تلك الفترة من أيّ إشارة إلى أنّ أياً من هذه المدن حاول، قبل ظهور الوهابية، كسر النمط السياسي والتوسّع على حساب المدن الأخرى أو بعضها. واحتمالات السبب وراء ذلك عديدة؛ فقد يعود إلى الاعتياد على الوضع السياسي القائم بحكم التنشئة، وهو وضع كان راسخاً وقديماً. وقد يعود إلى ضيق الأفق وغياب رؤية سياسية لدى حكام تلك المدن، تتجاوز حدود الاحتفاظ بالإمارة داخل المدينة. وقد يكون السبب عائداً إلى محدودية الإمكانات المادية والسياسية المتوفرة لكل مدينة أو محدودية الطموح السياسي لما هو أكبر من إمارة بلدة صغيرة. مهما تكن الأسباب، وهي بالضرورة أكثر من سبب واحد، تفرض الملاحظة، نفسها، بأنّ فكرة الدولة جاءت من رجل الدين، وليس من رجل السياسة. هل لهذا علاقة باكتساب العلم الديني الذي يبدو أنّ أغلب أمراء المدن يفتقدون إليه إن لم يكونوا جميعهم؟

لن نتعرض لمعنى الدولة الذي كان يفكّر به محمد بن عبد الوهاب، عندما طرح فكرته لأوّل مرة؛ فهذا يقع خارج موضوعنا، فضلاً عن أنّ مادة المصادر المتوافرة، لا تساعد كثيراً على الدخول في هذا الموضوع. وما يبدو واضحاً من كلام الشيخ، كما نقله ابن بشر، أنّ الصفة «الجامعة» للشكل السياسي المنشود كبديل، هي التي كانت تستولي على اهتمامه، أكثر من غيرها. وذلك؛ لأنّها متعلّقة بالجماعة وضرورة وحدتها، ولأنها شرط أساس لنجاح الدعوة. وبالتالي؛ فإنّ ما يهمّ موضوعنا، أكثر من معرفة معنى الدولة الذي كان يفكّر به الشيخ، هو أنّ طرحه لخيار الدولة كمخرج من الحالة السياسية السائدة ينطوي على ترابط لافت، وهو ترابط لا بد من أن تكون له دلالته في سياق الأحداث. والدلالة التي يشير إليها هذا الترابط، هي أنّ فكرة التوحيد الديني، بما أنها الفكرة المركزية للوهّابية، كانت بمثابة التأسيس، أيديولوجياً لفكرة التوحيد السياسي. هل كان من قبيل الصدفة العفوية أن صاحب فكرة التوحيد، هو أول من طرح فكرة الدولة، كإطار سياسي لذلك التوحيد؟ لكن مرة أخرى، هل فكّر

الشيخ، في هذا الموضوع، بهذه الصورة القصدية والمباشرة، التي تربط السبب بالنتيجة على هذا النحو؟ ليس هناك نصوص من الشيخ تتناول هذه الإشكالية، بشكل مباشر، وتفيد ما يتطلّبه السؤال. لكن هناك ثلاثة معطيات، تقدّم بديلاً عن ذلك، وبديلاً مقنعاً، في الوقت نفسه. هناك النصوص السياسية للشيخ التي أشرنا إلى بعضها، وهي نصوص، على قلّتها، تبرهن أنّه كان لدى الشيخ وعي عميق بالمسألة السياسية وبأهميتها للدعوة، ثمّ هناك سياق الأحداث والدور العملي للشيخ فيها، وهو سياق لا يقول غير إن ترابط التوحيد الديني والتوحيد السياسي، هو الذي كان ينتظم تلك الأحداث. وهذا واضح، في حملة توسّع الدولة، انطلاقاً من الدرعية، وإصرارها على ضمّ بقية المدن إليها. كما إنه واضح، وبالتوازي مع ذلك، في استمرار النشاط الدعوي للشيخ وبقية أتباعه من العلماء؛ دفاعاً عن مبادئ الحركة ومنطلقاتها الدينية، وبالتالي؛ دفاعاً عن مشروع الدولة. ومن اللافت، في هذا الصدد، أنّ خطاب الدعوة كان يعبّر عن انضمام البلدة إلى الدولة بأنه دخول في الإسلام، وأنّ انفصالها عنها، بمثابة ردّة عن الإسلام، وأكثر من كان يستخدم هذه اللغة، وبكثافة لافتة كان ابن غنام، المؤرّخ الأول للدّعوة؛ حيث إنه، في الجزء الثاني من كتابه الذي خصّصه لرواية أحداث الحملات العسكرية السعودية؛ لضم المدن إلى مشروع الدولة وتحقيق التوحيد السياسي للمنطقة، يستخدم لغة دينية يغلب عليها السجع المتكلّف لسرد الأحداث، لكنها لغة تضمر معنى سياسياً لا يمكن إخفاؤه. وكمثال على ذلك، قوله إنّه في عام ١١٨١هـ/ ١٧٦٧م «كاتَب أهل الوشم عبد العزيز (الإمام الثاني للدولة عبد العزيز بن محمد بن سعود) على مجيئهم ودخولهم في الإسلام، فأجابوهم بحصول ذلك المرام، فأقبل أهل الوشم، بلده وقراه، ولم يبق منهم أحد أهل مراه فدخلوا في الدائرة الحصينة، والكل منهم رفض دينه (كذا) وبايعوا أهل الإسلام، . .»[٦٩]. ثم يذكر أنّه في عام ١١٩١هـ/ ١٧٧٧م «ثارت للردّة في حرمة ثايرة، وأضرمت للحرب نايره. .»[٧٠]. وفي عام ١١٩٦هـ/ ١٧٨١م، يقول ابن غنام إنه «جرى ذلك الأمر العظيم، والخطب المدلهمّ الجسيم،

---

(٦٩) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٨.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١١٣.

وهو ارتداد أهل القصيم، . . . إلا بريده والرس والتنومة. .»[٧١].

بالإضافة إلى ذلك؛ فإنّ رسائل الشيخ، خاصة منها، الموجّهة إلى المعارضين لدعوته، لا تترك مجالاً بأنّ لهذه المعارضة علاقة برؤساء المدن، وتحديداً، تلك المدن التي كانت من أشدّ المقاومين للدعوة وللدولة الجديدة. وهو ما يعزّز فرضية أنّ الشيخ، كان يعتبر حالةَ المدن المستقلة وأمراءها يشكلون العقبة الرئيسة أمام الدعوة والدولة. ففي رسالة له إلى أهل شقراء، مثلاً، يقول الشيخ: «لا تضنوا [تظنوا] أن الضيق مع دين الإسلام، لا والله بل الضيق والحاجة وسكنة الريح وضعفة البخت مع الباطل، والإعراض عن دين الإسلام. ومصداق قولي فيما ترونه فيمن ارتدّ (لاحظ كلمة الردّة تتكرّر هنا) من البلدان، أولهنّ ضرما، وآخرهن حريملاء، هم حصلوا سعة في ما يزعمون؟ أو ما زادوا إلا ضيقاً وخوفاً على ما هم قبل أن يرتدوا». لاحظ أنّ هذا الكلام، ليس منقولاً عن الشيخ، بل هو كلام الشيخ نفسه في رسالة كتبها هو بيده. ولاحظ، أيضاً، أنّ هذه الرسالة كُتبت في ذروة الصراع العسكري الذي كان محتدماً بين الدرعية وخصومها، ثمّ لاحظ، ثالثاً، الرابط الذي يقيمه الشيخ في هذا الإطار بين «الباطل» و«الإعراض عن الإسلام» من **ناحية**، وبين «الضيق والحاجة وسكنة الريح وضعفة البخت»، من **ناحية أخرى**. ما هو الباطل الذي يشير إليه في الرسالة؟ هذه كلمة واحدة، ترمز إلى أمور كثيرة، يمكن اختصارها في الحالة الاجتماعية والدينية التي كان عليها الناس، في ظلّ أمراء المدن المستقلة، بما في ذلك الشرك كما يراه الشيخ. أمّا الإسلام الذي يؤدّي الإعراض عنه إلى تلك الشرور، ومن حيث إن الرسالة كانت في ذروة الصراع العسكري، فالمقصود به دعوة الشيخ والدولة التي تتأسّس على هذه الدعوة. بعد ذلك، مباشرة، يؤكّد الشيخ لأهل الوشم أنّ «ردة» بعض البلدات وأهلها، مثل ضرما وحريملاء، أعادتهم إلى حالة الخوف التي كانوا يخشَوْنَها، في إيحاء بما كان عليه حال الناس قبل الدعوة والدولة. في المقطع التالي من

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٢٥. والحقيقة أنّ السرد التاريخي كله لابن غنام لا يخرج عن هذه اللغة التصنيفية للأحداث كلها، ومعيار التصنيف، دائماً، هو المعيار الديني الذي يضمر دلالات سياسية تثوي خلف الخطاب المسجوع والمباشر.

الرسالة، يبدي الشيخ استغرابه من تردّد أهل الوشم، وكيف أنّهم كانوا لا يذعنون لعنفوان أمراء ثرمدا في «الجاهلية»، ثمّ بعدما جاءتهم الدعوة، واتضح لهم الدين الصحيح، وتسرّب الضعف إلى أمرائهم، انقلب موقف أهل الوشم وصاروا أكثر إذعاناً لهؤلاء الأمراء. يقول الشيخ، مخاطباً أهل الوشم «وأنتم المعروف منكم أنّكم ما تدينون للعناقر (أمراء ثرمداء) وهم على عنفوان القوة في الجاهلية (أي ما قبل الدعوة)، فيوم رزقكم الله دين الإسلام الصرف، وكنتم على بصيرة في دينكم، وضعف من عدوكم أذعنتوا [أذعنتم] له. . .». ثمّ يضيف، مبدياً تعجبه من موقفهم، بقوله: «يالله العجب، تحاربون إبراهيم بن سليمان (أمير ثرمداء) فيما مضى عند كلمة تكلم بها على جاركم، أو حمار يأخذه ما يسوى عشر محمديات، وتنفذون على هذا مالكم ورجالكم، . . . فيوم رزقكم الله دين الأنبياء الذي هو ثمن الجنة والنجاة من النار إلى [إلا] أنّكم تضعفون عن التصلّب. . . صار[ت] كلمة أو حمار أنفق عندكم وأعز من دين الإسلام. . . نعوذ بالله من الخذلان، . . .». بعد ذلك يستحثّهم على التصدّي لأمير ثرمداء ومحاربته. ويبرّر ذلك بأنّه صار عدواً لهم، كما إنه عدو للدعوة. وهذه لغة سياسية يتداخل معها نفس حربي، وهي بذلك تطوّر لافت في خطاب الدرعية، يتناسب مع تطوّر الصراع من جدل ديني على صفحات الرسائل إلى صراع عسكري على الأرض. ولذلك؛ يقول، بعد الجملة السابقة مباشرة: «فتوكّلوا على الله وشمّروا عن ساق الجد في دينكم، وحاربوا عدوكم، وتمسّكوا بدين نبيكم، وملة أبيكم إبراهيم. . .»[(٧٢)]. وإذا كان الشيخ وصف إبراهيم بن سليمان العنقري بالعدو؛ فلأنّ ثرمداء، تحت قيادته، كانت من بين أكثر المدن عداوةً للدعوة، ومن أشدّها مقاومةً للانضمام إلى الدولة.

في رسالة أخرى، يقول الشيخ عن نفسه: «أنا صاحب منصب (ديني) في قريتي مسموع الكلمة، فأنكر هذه (الدعوة) بعض الرؤساء. . .»[(٧٣)]. والمقصود بالرؤساء هنا هم أمراء المدن. وفي رسالة ثالثة إلى الشيخ أحمد بن

---

(٧٢) انظر: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.

إبراهيم، أحد علماء نجد المعارضين للدعوة، يعتب ابن عبد الوهاب عليه أنه ربط قبوله للدعوة بموقف من أسماه إبراهيم، ويقصد مرة أخرى، أمير ثرمداء. يقول «وأما قولك أبغي أشاور إبراهيم فلا ودي تصير ثالثاً لابن عباد وابن عيد (معارضين آخرين). أما ابن عباد فيقول أي شيء أفعل بالعناقر، وإلا فالحق واضح، ونصحتهم وبينت لهم. وابن عيد أنت خابره حاول إبراهيم في الدخول في الدين، وتعذر من الناس إن إبراهيم ممتنع. يا سبحان الله. إذا كان أهل الوشم، وأهل سدير، وغيرهم يقطعون أن كل مطوع في قرية لو ينقاد شيخها (أميرها)، ما منهم أحد يتوقف. كيف يكون قدر الدين عندكم؟ كيف قدر رضا الله والجنة؟»[٧٤]. ما يقوله الشيخ في هذه الرسالة أن معارضة بعض العلماء والمطاوعة للدعوة ليس أكثر من مسايرة ومجاراة لمعارضة أمراء المدن التي يقطنونها، وبالتالي، ليست معارضة مبنيّة على قناعة دينية راسخة. ومن ثَمّ فإنّ هذه الرسالة وغيرها، تكشف أنّ الشيخ يعتبر معارضة أمراء المدن للدعوة كانت من أهمّ العوامل التي كانت تمنع بعضهم، بمن فيهم العلماء، من قبول الدعوة، والانضمام إلى الدولة.

هناك رسالة أخرى للشيخ، سطر فيها ما يمكن أن يعتبر رأياً صريحاً وصادماً عن الحالة الدينية لمجتمع الحواضر، قبل ظهور الحركة. وهي الرسالة التي بعثها إلى أهل الرياض ومنفوحة، وكان حينها لا يزال مقيماً في العيينة، أي قبل أن ينتقل إلى الدرعية. يقول الشيخ مخاطباً من يصل إليه الكتاب «وأنا أخبركم عن نفسي، والله الذي لا إله إلا هو لقد طلبت العلم، واعتقد من عرفني أن لي معرفة. وأنا ذلك الوقت، لا أعرف معنى لا إله إلا الله. ولا أعرف دين الإسلام قبل هذا الخير الذي منّ الله به. وكذلك مشايخي ما منهم رجل عرف ذلك. فمن زعم من علماء العارض أنّه عرف معنى لا إله إلا الله، أو عرف معنى الإسلام، قبل هذا الوقت، أو زعم عن مشايخه أنّ أحداً عرف ذلك، فقد كذب وافترى، ولبس على الناس، ومدح نفسه بما ليس فيه»[٧٥]. بعبارة أخرى، مقتضى قول الشيخ، في هذه الرسالة، أنّ علماء نجد، قَبْلَه، لم يعرفوا المعنى الحقيقي للركن الأول من أركان الإسلام. وأنه، أي الشيخ، كان أول من اهتدى إلى هذا

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

المعنى. وهو يشير بذلك، إلى تفسيره لمعنى لا إله إلا الله، حصرياً بتوحيد الألوهية، وأنّ توحيد الربوبية ليس كافياً لدخول الإسلام. وقد كان، من الطبيعي، أن أثارت مقالة الشيخ هذه، احتجاج العلماء المعارضين وسخطهم. وكان، قاضي الرياض، الشيخ سليمان بن سحيم، من أشهر من التقط مقالة الشيخ واستخدمها للتشنيع عليه لدى العلماء، خاصة منهم، من هو خارج نجد. ففي رسالة بعثها إلى البصرة والأحساء، يذكر ابن سحيم أنّ من بدع ابن عبد الوهاب: «أنّه بعث إلى بلداننا كتاباً مع بعض دعاته، بخطّ يده وحلف فيه بالله أنّ علمه هذا لم يعرفه مشايخه الذين ينتسب إلى أخذ العلم منهم في زعمه، وإلا فليس له مشايخ، ولا عرفه أبوه، ولا أهل قطره: فمن أين علمه، وعن من أخذه [؟] هل أوحي إليه [؟]، أو رآه مناماً [؟] أو علمه به الشيطان [؟]. وحلفه هذا أشرف عليه جميع أهل العارض»[٧٦]. كان من الطبيعي، أن تثير مقالة الشيخ مثل هذا الرد، وقد أعادت الجدل الديني من جديد بين الرؤيتين المختلفتين لمعنى التوحيد ومعنى الشرك، لكن هذا الجدل لا يعنينا كثيراً. ولا شك في أنّ رأي الشيخ في هذه المقالة، حول متى عرف المعنى الصحيح للتوحيد في نجد، قبل الوهابية أم بعدها هو رأي لا تنقصه الجرأة. لكن الأهم من ذلك، بالنسبة إلينا أن رأي الشيخ هذا، هو جزء يتكامل مع حزمة مواقف أخرى، عبّر عنها الشيخ في رسائل مختلفة. وبالتالي، ما يهمّنا هو الصورة الأشمل لرؤية الشيخ والدلالة السياسية لهذه الرؤية. فعندما تضع هذه المقالة، ورأي ابن عبد الوهاب فيها عن الحالة الدينية، وبالتبعية عن الحالة الثقافية، لمجتمع الحواضر، إلى جانب ما قاله في رسائل أخرى عن المعارضة، وعن أمراء المدن المعارضين أيضاً، كما رأينا، يتبين لنا الموقف السلبي المتكامل للشيخ من مجتمع الحواضر. وبالتالي، فإنّ طرح فكرة الدولة ينمّ عن إدراك بأنّ الحالة السياسية، كما الحالة الدينية حسبما رآها الشيخ، لمدن نجد المستقلة، تمثّل العقبة الرئيسة الأولى أمام الدعوة، وأنّ فكرة الدولة هي المخرج من مأزق هذه الحالة. فما قاله الشيخ في رسائله عن أمراء المدن، وخاصة رسالته إلى أهل الوشم، وقبله رسالة الزلفي، وتأكيده، في رسالته الأخيرة، أنّ نجداً لم تعرف معنى «لا إله إلا الله» قبل

---

(٧٦) انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ص ١٤٣.

حركته، وقبل ذلك، ما قاله لأمير العيينة، ثمّ أمير الدرعيّة، بحسب ابن بشر، وبعده انفجار الصراع العسكري وبدء عملية التوحيد السياسي لإقامة الدولة، كل ذلك يبرهن قناعة الشيخ بأنّ ظاهرة المدن المستقلّة لا ينبغي لها أن تستمر أكثر مما استمرت، وأن الدعوة لا يمكن أن تحقّق النجاح في ظلّ هذه الظاهرة. يبدو أنّ الشيخ كان مدركاً أنّ المظاهر المدمّرة كلها التي كان يعانيها المجتمع هي إفراز لتلك الظاهرة. فالحروب المتّصلة بين المدن والصراعات وعمليّات القتل بين العائلات الحاكمة للمدن والمجاعات والكوارث الطبيعية، تعبّر عن ضعف إمارات المدن وعجزها، وعن هشاشة الحالة السياسية التي تمثّلها. كانت هذه الحالة، بما تميّزت به من صراعات لا تتوقّف، وعدم استقرار سياسي لا حدود له، لا يمكن أن تكون عاملاً مساعداً لنجاح الدعوة، بل عقبة رئيسة أمامها. وهذا ما أشار إليه الشيخ في أكثر من رسالة.

في زمن الشيخ، كان العمر الزمني للمدن المستقلّة يحسب بالقرون. ومع ذلك، لم يتغيّر فيها شيء، كانت الأوضاع تزداد تدهوراً، كما سنرى في الفصول اللاحقة. وبالتالي، يمكن القول إنّ طرح فكرة الدولة، بحدّ ذاتها، من قبل الشيخ يشير إلى أنّ طبيعة الدعوة الدينية التي ينادي بها وحظّها في النجاح، يتطلّب بالضرورة تغيير الواقع السياسي للحاضرة النجدية. ولهذا، علاقة بحجم السلطة السياسية التي تحتاجها الدعوة، من أجل أن يكون النجاح في متناولها. ولعلّه، من الواضح، أنّه لم يكن في وسع أي من مدن الحاضرة النجدية، بحجمها الصغير، وإمكانيّاتها المحدودة، أن تتحمّل بمفردها مهمّة تطبيق مبادئ الدعوة على نطاق واسع ونشرها. كما إنه لا يمكن أن يكون أي من هذه المدن، بمفردها، هي مجال تطبيق مبادئ الدعوة. فهذا يتناقض، رأساً، مع عالمية رسالة الإسلام وشموليتها، فضلاً عن أنّه يضيف الدين كأساس جديد إلى جانب الأساس العائلي والسياسي؛ ليضفي شرعية على فرقة وانقسامات مجتمع الحاضرة النجدية. وهو ما يتناقض، أيضاً، مع وحدة الجماعة التي تنطلق منها الدعوة. كما لا يمكن أن يكون تطبيق الدعوة في المدن كلها، على أن تحتفظ كل مدينة باستقلالها السياسي، وأن يكون التطبيق، بشكل فردي، في كل حاضرة من الحواضر، وأن تكون كل واحدة منها في تطبيقاتها لمبادئ الدعوة بمعزل عن الأخرى. فهذا أمر مستحيل، في

الأحوال كلها، وغير قابل للتطبيق؛ لأنه يفصل الاجتماعي عن الديني، ويجعل الأخير بمعزل عن السياسي.

في مثل ظروف المجتمع النجدي، في زمن الشيخ يبرز سؤال مشروع: كيف نبعت فكرة الدولة في ذهن الشيخ، وجاءت لتفرض نفسها هكذا كخيار على الأحداث؟ لا تمكن الإجابة عن مثل هذا السؤال، إذا نظرنا إلى الوهابية على أنّها مجرد حركة إصلاح ديني، جاءت لاجتثاث الشرك وإعادة المجتمع إلى جادة الإسلام الصحيح، كما كان عليه في صدر الإسلام. ولا شك في أن هذا كان طموح ابن عبد الوهاب، لكنه طموح ليس معزولاً، بل جزء صغير من مشهد اجتماعي وتاريخي أوسع. لماذا ظهرت الوهابية في مجتمع الحاضرة النجدية، وتحديداً، في القرن ١٢هـ/ ١٨م؟ ما معنى ذلك؟ هل كانت مبتورة عن تاريخ هذا المجتمع؟ هل كان في مجتمع الحاضرة، آنذاك، حقاً، ظاهرة شرك بالحجم الذي يقال عنها، ويتناسب مع حجم الحركة وأهميتها؟ قبل الإجابة عن السؤال الذي يتصدّر هذا المقطع لا بدّ من الإجابة على هذه الأسئلة. ولذلك؛ لا تمكن الإجابة على ذلك السؤال إلا إذا نظرنا إلى الوهابية على أنها جزء من تاريخ طويل لعملية تشكّل الدولة، في وسط الجزيرة العربية. وبما أنّ الحركة ظهرت في منتصف القرن ١٢هـ/ ١٨م، أي بعد ما لا يقل عن أربعة قرون من نشأة حواضر المدن المستقلّة، فإنّ الوهابية كانت، **أولاً**، إفرازاً اجتماعياً وتاريخياً، وأنّها بذلك، وهذا **ثانياً**، تمثّل مرحلة متقدّمة في عملية التشكّل تلك. وسوف نرى في الفصول الآتية، كيف أن عمليات هجرات القبائل واستقرارها هي التي أدّت إلى نشأة ظاهرة المدن المستقلّة وأنّ نشأة هذه المدن هي التي أدت إلى ظهور الوهابية. وأنّ ظهور الأخيرة هو الذي أدّى إلى قيام الدولة. ما عدا ذلك كله، هو تفاصيل يصبّ بعضها في هذا المسار التاريخي، وبعضها الآخر قد يشكّل عائقاً أمام هذا المسار أو مثبّطاً له. وفي هذا السياق، ليس من السهل استبعاد دور انتشار المذهب الحنبلي في الحواضر النجدية، ولا دور شخصية الشيخ الذي عرف بالطموح والحزم وحدّة المزاج والمثابرة على السجال، وليس من السهل استبعاد ذلك وغيره في بروز فكرة الدولة.

في السياق نفسه، لا يمكن أيضاً، استبعاد عامل آخر له علاقة بدور

الشيخ وشخصيته. وهو فرضيّة أنّ رحلات الشيخ إلى الحجاز والأحساء والعراق أسهمت في تبلور وعيه بحاجة دعوته إلى الدولة، وبالتالي حاجة المجتمع لكليهما معاً. كانت تلك المناطق جزءاً من الدولة العثمانية في ذلك الزمن. وليس من المبالغة في شيء، افتراض أنّ الشيخ قد لاحظ، في أثناء إقامته في كل واحدة من هذه الأقاليم سلطة الدولة وحضورها، وما تمتلكه من إمكانيات وأثر ذلك في حياة الناس. كما لا بد من أنّه قارن ذلك بالحالة السياسية والاجتماعية للمنطقة التي ينتمي إليها، ففي الحجاز والأحساء والعراق كانت هناك دولة أو حضور لدولة، لها سلطتها وهيبتها. وهنا، في نجد، دويلات أو إمارات ضعيفة ومتناثرة. إلى ماذا يعود الفرق بين الحالتين؟ أليس إلى الدولة، غياباً وحضوراً؟ هل يحتاج الأمر إلى سؤال بالنسبة إلى رجل مثل الشيخ كان يقرأ ويختلط بالعلماء ويسافر إلى مناطق كثيرة ويجادل، وفوق ذلك، مدفوعاً بهاجس فعلِ شيء للواقع الذي ينتمي إليه؟

دور الشيخ في بناء الدولة

نأتي الآن، إلى الأمر الثالث الذي يعكس الحس السياسي لمؤسس الوهابية، وهو دوره في بناء الدولة بعد أن انتقل إلى الدرعيّة. سوف ننطلق في مقاربة هذا الموضوع من حقيقة ليست قابلة للمفاصلة، وهي أنّ مشاركة رجل دين مثل الشيخ ابن عبد الوهاب وانخراطه، في مثل هذا المشروع، وتولّيه أدواراً قيادية فيه، لبرهان بحدّ ذاته وبرهان عملي ومباشر على غريزته السياسية وعلى أنّ فكرة الدولة الجامعة كانت من بين أقوى الدوافع المحرّكة وراء مشروعه الإصلاحي. السؤال في هذه الحالة هو: هل شارك الشيخ فعلاً في عملية تأسيس الدولة؟ وإذا كان قد شارك، فما هو حجم هذه المشاركة؟ أم أنّ دوره كان لا يتجاوز حدود النشاط الديني والدعوي؟ والجواب، هو نعم واضحة، وفقاً لما جاء في المادة التاريخية للمصدرين الأولين عن الحركة والدولة معاً كما سنرى في السطور الآتية. لقد شارك، سياسياً، وكان له في ذلك، **أحياناً**، سبق المبادرة، **وأحياناً أخرى**، دور التوجيه، وفي الأحوال كلها كان له مركز الشريك السياسي الثاني في الدولة. وقد عبّرت مشاركته السياسية عن نفسها بأشكال عديدة: من خلال انحيازه لمواقف وخيارات سياسية أو

مشاركته في اتخاذ قرارات سياسية وعسكرية أو من خلال نشاطاته الدعوية التي تصب في الاتجاه السياسي نفسه. ولعلّه من البدهي أنّ البداية الأولى لمشاركة الشيخ، كانت اتفاقه المعروف مع أمير الدرعية، محمد بن سعود، وكونه الطرف الثاني في هذا الاتفاق الذي تحوّل المشروع، على أساسه، إلى عملية سياسية انتهت بقيام الدولة.

والحقيقة أنّ مشاركة ابن عبد الوهاب في عملية بناء الدولة، تستكمل ما بدأه في الأمرين السابقين، وهما طرح فكرة الدولة والبحث عن سند سياسي للدعوة. في هذين الأمرين كان الشيخ يعدّ العدّة، ويمهّد الأرضية لانطلاق الدعوة. وهو في ذلك، كان ينطلق من الواقع الاجتماعي والسياسي وضرورة الانسجام مع مقتضياته ومن الاعتراف بحاجة الدعوة إلى دعم قوّة سياسيّة، وفي الوقت نفسه، يعبّر عن التزام بضرورة اجتناب الجمع بين القيادتين الدينية والسياسية. أما وقد وصل إلى مرحلة المشاركة في بناء الدولة، فهذا يعني أنّه نجح في ما كان يعدّ له حتى تلك اللحظة، ودخل بعده الطور العملي من مهمّته، أو لنقل، بشكل أكثر دقة، دخل طور الجمع بين الجانبين العملي والنظري لهذه المهمة، وذلك؛ لأنّ نشاطه الدعوي والتعليمي والكتابي لم يتوقّف في أثناء ذلك.

هناك ملمح آخر للمشاركة العملية، وربما أكثر أهمية من ذلك، وهو أنها تبرهن ليس فقط الحسّ السياسي لدى الشيخ، بل تفصح عن أنّ لشخصيته جانباً سياسياً، لا يقلّ نشاطاً وحيوية عن نشاطه الديني والدعوي. لم يكن الشيخ رجل دين فحسب، كان، أيضاً، رجل سياسة يدرك حساسية الحسابات والخيارات السياسية وأهميتها. كان يؤمن بأهمية الدين للسياسة، وأهمية وخطورة السياسية بالنسبة إلى الدين. ربما إنّ هذا الجانب من شخصية الشيخ، يخفي طموحاً عرف صاحبه أن يكيّفه مع واقع اجتماعي لا يسمح له بظروفه ومعطياته بأكثر ممّا سمح. فالشيخ الذي لم يعرف إلّا حلقات الدروس الدينية، وقراءة مصنّفات علماء الدين في عصره، وحفظ النصوص وأولها القرآن الكريم، والدخول في مجادلات عَقَدية عبر رسائل لا تنتهي، صار، بعد اتفاق الدرعية، طرفاً سياسياً يشارك في تقرير أمور سياسية وعسكرية ومالية تتعلق بإقامة أول دولة في وسط الجزيرة العربية، سوف تتوسّع بعد ذلك لتشمل أغلب أنحاء الجزيرة. وهذه صورة، لم يعتد

عليها مجتمع الحاضرة. لكن، كما سبقت الإشارة، وحتى لا تصطدم هذه الصورة مع ما اعتاد عليه الناس، لم يغادر الشيخ، في دوره السياسي الجديد، مجاله الديني أو نشاطه الدعوي أو التعليمي.

بل على العكس، بقي الشيخ يجمع بين الدورين الديني والسياسي حتى عام ١١٨٧هـ/ ١٧٧٣م، وهي السنة التي انهارت فيها مقاومة الرياض، وانضمّت إلى الدولة، بشكل نهائي. عندها كان قد مرّ على اتفاق الدرعية، أكثر من ثلاثين سنة، وكان الشيخ قد أكمل العام الـ ٧٢ من عمره. ويبدو، عندها، أنه نظر إلى انضمام الرياض بحجمها، وبعد ثلاثين سنة من المقاومة، بأنه يمثّل حدثاً مفصلياً. فالدولة قامت بالفعل، ونجحت في تأمين قاعدتها المباشرة في نجد، وتراجعت المعارضة وضعفت كثيراً، وأنه هو دخل في سنّ الشيخوخة. وبالتالي، لم يعد يملك الكثير لتقديمه للدولة، ولم تعد الأخيرة، بدورها، في حاجة كبيرة إلى دور مباشر منه. يقول ابن بشر أنه بعد انضمام الرياض «جعل الشيخ الأمر بيد عبد العزيز (بن محمد بن سعود)، وفوّض أمور المسلمين وبيت المال إليه، وانسلخ منها بالكلية، ولزم العبادة، وتعليم العلم. ولكن ما يقطع عبد العزيز أمراً دونه، ولا ينفذه إلا بإذنه»[٧٧]. يحمل كلام ابن بشر هذا معانيَ ودلالات واضحة، وذات أهمية كبيرة حول طبيعة الدور السياسي وحجمه الذي كان يتولّاه الشيخ، لكنه لم يحظ باهتمام المؤرّخين من قبل. فما يقوله ابن بشر إنه، قبل سقوط الرياض، كانت «أمور المسلمين» في يد الشيخ، وكذلك كان بيت المال. وتعبير «أمور المسلمين» تعبير شامل يتسع لأشياء ومسؤوليات كثيرة، وعندما تضيف إليه بيت المال، وهو عصب الدولة، فهذا يعني أنّ مختلف سلطات الدولة، بما فيها سلطة القرار، كانت تعود إلى الشيخ، وليس إلى أي شخص آخر، بما في ذلك، إمام الدولة عبد العزيز بن محمد وقبله محمد بن سعود. من الواضح، بحسب المصادر أنه كان للشيخ دور بارز في بناء الدولة، وفي عملية اتخاذ القرار فيها. لكن ما يقوله ابن بشر، هنا، هو أنّ دور الشيخ امتدّ ليشمل إدارة الدولة واتخاذ القرار فيها، كان ذلك حتى سقوط الرياض. وهذا، تحديداً، ما تقوله،

(٧٧) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٤٦ ـ ٤٧.

بشكل واضح ومباشر، جملة ابن بشر بأنّ الشيخ جعل «الأمر بيد عبد العزيز، وفوّض أمور المسلمين وبيت المال إليه». والإنسان لا يفوّض أمراً إلا وهو يملك شأنه، ويملك سلطة تفويضه لغيره. ولذلك؛ فإنّ مؤدّى كلام ابن بشر أنه، قبل سقوط الرياض، كانت شؤون الدولة في يد الشيخ. لكن، يجب أن نتذكّر، هنا، ما قلناه من قبل، وهو أنّ الشيخ في مسيرته، منذ بداية الحركة وحتى قيام الدولة، لم يغادر مجاله الديني. وبالتالي، لا يعني تولّي الشيخ سلطات الدولة، وبأي شكل من الأشكال، أنّ ابن عبد الوهاب ترك دوره الديني ليستولي على هذه السلطات وهذا لم يحصل. ما حصل على الأرجح أنّ سلطات الدولة وجدت طريقها، طوعاً واختياراً، إلى يد الشيخ تسليماً بمكانته الدينية وتقديراً لها وقبل ذلك تقديراً لدوره في إطلاق الحركة، وفي المبادرة بطرح خيار الدولة، وإلى جانب ذلك؛ لقدرته على حشد الدعم للحركة والدولة معاً.

قد يبدو أن في هذه الوضعية السياسية شيئاً غير معتاد أو غير طبيعي. والواقع أن الأمر على العكس من ذلك؛ فالدولة التي تنشأ بالتحالف مع حركة دينية، وتكون هذه الحركة هي أصل منشأ فكرة هذه الدولة، عادةً، تصبح قيادة الحركة فيها بمثابة مؤسسة بذاتها، تكون مع بداية الدولة في ذروة قوتها وسلطتها، نظراً إلى دورها في تأسيس الدولة وتأسيس شرعيتها والمصدر الأهم لدعمها وحمايتها. بعد ذلك، تبدأ المؤسسة الدينية تفقد قوتها ونفوذها، تدريجياً، لمصلحة فكرة الدولة ومؤسساتها السياسية، من دون أن يعني ذلك التخلي عن المرجعية الدينية. ويرجع ذلك، في الأساس، إلى أنّ الدولة ليست في الأصل دولة دينية، والمجال الديني فيها يتميّز عن مجالها السياسي؛ الأمر الذي يفعّل السيرورة السياسية للدولة باستعادة طبيعتها وجوهرها، وهي أنّها مصدر سلطة القرار السياسي ومصدر مشروعية هذا القرار. وهو ما يمنح للدولة مساحة واسعة ومرونة كبيرة في النمو؛ لينتهي الأمر بأن تتبادل المؤسسات السياسية للدولة المواقع مع المؤسسة الدينية، بل تصبح الأخيرة مستتبعة للدولة وليس العكس. ومن المعروف بأنّ السلطة السياسية للقيادات الوهابية، بعد الشيخ كانت على مرّ الزمن تتناقص، بشكل متّصل.

بالعودة إلى موقع الشيخ، هناك مبرر آخر؛ لترك سلطة الدولة في يده، يسند مبرّر القدرات والمبادرات، مبرر شرحنا معطياته في الصفحات السابقة، وهو وجود ثقة يبدو أنّها كانت كبيرة لدى محمد بن سعود وأبنائه في نوايا الشيخ وأهدافه. وهي ثقة برهن الزمن على صحتها، وأنها كانت في مكانها؛ فبعد مضي أكثر من قرنين من الزمن على تلك المرحلة، ليس من الصعب الآن إدراك بأن ابن عبد الوهاب لم يكن يطمح إلى الاحتفاظ بمركز القيادة السياسية في الدولة، وأنه لم يدّعِ يوماً بأنّ له حقاً في هذه القيادة.

هناك معلومة أخرى مهمة، تعزّز ما قاله ابن بشر عن حجم الدور الذي كان يضطلع به ابن عبد الوهاب، وحجم السلطة التي كان يتمتّع بها في الدولة. ولهذه المعلومة، مرة أخرى، علاقة بسقوط الرياض. وهي معلومة لم تَرِد إلا في رسالة لحفيده، الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن. وهي رسالة طويلة من خمس عشرة صفحة، موجّهة إلى مجموعة من العلماء. يقول في أحد مقاطعها بالنص «لما أراد عبد العزيز [ابن محمد بن سعود، إمام الدولة السعودية الأولى] أن يجعل أخاه عبد الله أميراً في الرياض بعد فتحها، أنكر (الشيخ) ذلك وأعظمه، وقال هذا قدح وغيبة لإمام المسلمين وعضده ونصيره؛ لأنه رأى ذلك وسيلة إلى الفرقة، مع أن عبد الله ما يظنّ به إلا خيراً، . . . »[٧٨]. في هذه الجملة القصيرة من الغموض ما يساوي قدر أهميتها، وقدر ما فيها من الوضوح. فهي من ناحية، جملة يتيمة عن موضوع، له من الأهمية التاريخية الشيء الكثير. وهي جملة واضحة في شيء واحد وهو اعتراض محمد بن عبد الوهاب على اختيار إمام الدولة عبد العزيز بن محمد أخيه عبد الله بن محمد بن سعود؛ ليكون أميراً للرياض، بعد سقوط هذه المدينة وانضمامها إلى الدولة. وما عدا ذلك، يشوب كلام الشيخ عبد الله كثيراً من الغموض وعدم الدقة. لم يفصّل الشيخ عبد الله أسباب اعتراض جده، الشيخ محمد، على اختيار عبد الله بن محمد أميراً على الرياض، إلا ما ذكر أنّه (أي الشيخ محمد) رأى في قرار التعيين «قدحاً وغيبة لإمام

(٧٨) ابن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ٩، ص ٨٠.

المسلمين»، وأنه «وسيلة إلى الفرقة». وهذان سببان، **الأول**؛ غامض في معناه وإشارته، و**الثاني**؛ واضح في معناه، لكنه غامض في أسبابه.

بالنسبة إلى السبب الأول، يبرز مباشرة هذا السؤال: إلى من كان يشير الشيخ بـ «إمام المسلمين»؟ هل كان يقصد بذلك عبد العزيز بن محمد؟ يصعب أن يكون هو المقصود والمخاطَب في الوقت نفسه. وإذا كان هو المقصود، فكيف يمكن أن يقدح عبد العزيز نفسه ويغتابها باختياره أخيه لتولي إمارة الرياض؟ ثمّ هل يفهم من اعتراض الشيخ أنّه كان هناك اتفاق أو تفاهم بين الشيخ وعبد العزيز، وأنّ الأخير نقض هذا التفاهم باختياره لأخيه؟

هناك سؤال آخر: هل كان الشيخ يشير بـ «إمام المسلمين» إلى نفسه؟ وما يفرض هذا السؤال، هو أن كلمتَي «عضده ونصيره» جاءتا، مباشرة، بعد تعبير «إمام المسلمين» والضمير فيهما لا يمكن أن يعود إلى المخاطب عبد العزيز، ثمّ إنّ الأخير تراجع عن قراره، كما يبدو، بعد اعتراض الشيخ؛ لأنّ عبد الله بن محمد لم يتولَّ إمارة الرياض، الأمر الذي يعني أنّ الشيخ، كان يقصد أنه هو من يتبوّأ منصب أو مكانة إمام المسلمين. ومصدر الإبهام المحيط بتعبير «إمام المسلمين» في رسالة الشيخ عبد الله، هو قابلية «كلمة الإمام» أن تكون لقيادة دينية أو سياسية أو لكليهما معاً، ثم إنّ الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف، وضع هذه الكلمة، في سياق ملتبس من دون أن يضيف تفاصيل تزيل هذا الإبهام. المصدر الآخر للإبهام أنّ كلمة «الإمام» كانت نادراً ما تستخدم من قبل ابن غنام وابن بشر؛ فغالباً ما يرد اسم عبد العزيز، كما اسم والده محمد بن سعود، وابنه سعود الذي خلفه في رئاسة الدولة، خالياً من أيّ لقب. وإذا أطلق أحد هذين المؤرِّخَيْن لقب الإمام، فعادةً، يكون على عبد العزيز بن محمد، بل إنّ ابن بشر أسماه ولمرة واحدة، بـ «إمام المسلمين»[(٧٩)]. أما بالنسبة إلى محمد بن عبد الوهاب، فلا يسبق اسمه عادة إلا كلمة «الشيخ». أخيراً، هل كان عبد الله بن عبد اللطيف دقيقاً، عندما استعاد

---

(٧٩) بعد أن ذكر وفاة «الإمام محمد بن سعود» قال ابن بشر «وكان ولي العهد بعده ابنه عبد العزيز، فكان إماماً للمسلمين، . . . فبايعه الخاص والعام، . . . والشيخ ـ رحمه الله ـ هو رأس تلك البيعة». انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٩.

من ذاكرته ما بدا له أنّه كلام جدّه الشيخ محمد حول مسألة الإمامة هذه؟

وأياً كان المقصود بكلمة «الإمام»، فلنعد إلى الشيء الواضح، في جملة الشيخ عبد الله، وهو اعتراض الشيخ محمد. ربما إنه، استند في اعتراضه على ترتيبات وتقاليد تمّ التواضع عليها وترسّخت مع الزمن في ما يخص قرارات، بحجم تعيين أمير للرياض. وأنّه جرت العادة، على أساس من هذه التقاليد، ألّا تؤخذ مثل هذه القرارات قبل التشاور مع الشيخ. وإذا صحّ هذا، فإنّ عبد العزيز بن محمد لم يلتزم بمقتضى هذه التقاليد، وانفرد بقرار تعيين أخيه أميراً للرياض، في حين كان ينبغي له أن يتشاور في ذلك مع الشيخ أولاً. وهذا ما يُفهم، مباشرة، من احتجاج الشيخ كما ساقه حفيده بالقول إن في هذا «قدح وغيبة لإمام المسلمين وعضده ونصيره». وكما أشرت أعلاه، فإنّه، في السنة، التي سقطت فيها الرياض كان عمر الدولة قد اقترب من ثلاثين سنة، وهي فترة كافية لتشكّل تقليد سياسي مثل هذا. ومن حيث إن عبد العزيز بن محمد هو الذي قاد القوة العسكرية التي سقطت على يديها المدينة، يبدو أنه اختار أخاه قبل العودة إلى الدرعية والتشاور مع الشيخ.

هناك شيء آخر يكتنفه الغموض، في ما ذكره عبد الله بن عبد اللطيف، بقوله إنّ الشيخ «رأى ذلك (تعيين عبد الله) وسيلة إلى الفرقة». لماذا؟ وما الذي في تعيين عبد الله بن محمد أميراً للرياض يمكن أن يؤدّي إلى الفرقة، وهو أخو إمام الدولة وهذا الإمام هو الذي اختاره لذلك؟ من الواضح، أنّ هناك معلومات مفقودة تتعلّق بالموضوع، ولا يمكن فكّ هذا الغموض، من دون معرفة هذه المعلومات. لكن أياً كانت الحقيقة، يبقى الأمر الواضح، وهو اعتراض الشيخ على تعيين عبد الله، ما يعكس حجم دور الشيخ في العملية السياسية داخل الدولة، وأهميته فيها. وما أشار إليه الشيخ عبد الله، في هذا الموضوع الحساس، في رسالته، جزء لا يتجزّأ من نمط الكتابة المحلية عن تلك المرحلة، من قبل من عاشوها أو كانوا قريبين منها. واتساقاً مع ذلك، كثيراً ما تذكر المصادر بعض المعلومات المهمة عن مشاركة الشيخ في بناء الدولة، بطريقة تؤكّد الجانب الإيجابي لها. لكنها لا تقدّم الشيء الكثير عن ذلك، ولا تعلّق على هذا الدور المستجدّ للشيخ. ربما إنها اعتبرت

الأمر اعتيادياً، أو، وهذا هو الأرجح، أنّ هذه كانت طريقة هذه المصادر في تفادي تسليط الضوء كثيراً على هذا الدور السياسي للشيخ.

بعد أن استقرّ الشيخ في الدرعيّة، يورد ابن بشر ملاحظتين عن أول نشاط سياسي له. الملاحظة **الأولى** أنّه «كاتب أهل البلدان بذلك (أي بالدعوة)، رؤساءهم وقضاتهم. فمنهم من قبل واتّبع الحقّ، ومنهم من اتخذه سخرياً، واستهزأوا به ونسبوه إلى الجهل». وبعدما تبيّن أن أسلوب المكاتبة لم يؤدّ إلا إلى عكس ما كان متوقّعاً منه، يقول ابن بشر إنّه «أمر بالجهاد لمن عادى أهل التوحيد، وسبّه وسبّ أهله»[٨٠]. قد تبدو مكاتبة الشيخ لرؤساء البلدان وقضاتها، بهدف حثّهم على قبول الدعوة أمراً متوقّعاً من رجل دين يدعو إلى تصحيح العقيدة. لكن مكاتبة الشيخ، من موقعه الجديد في الدرعية، لا بد من أنّها تضمّنت، بالضرورة، ما هو أكثر من قبول الدعوة فحسب، إلى القبول بالانضمام إلى المشروع الذي ينطلق من هذه الدعوة، ويجعل من الدرعية مركز انطلاقه. يجب أن نتذكر أنّ قبول دعوة الشيخ، بعد انتقاله إلى الدرعية، صار صنواً لقبول الانضمام إلى الدولة الجديدة، ورفض الانضمام إلى الدولة يعني رفضاً للدعوة. ويبدو أنّ من كاتبهم الشيخ فهموا الموضوع على هذا النحو، وخاصة منهم رؤساء أو أمراء المدن الذين جاءتهم كتب الشيخ، ولذلك رفضوا الدعوة. وبهذا المعنى فإنّ مكاتبة الشيخ، لم تكن عملاً دعوياً صرفاً، بل كانت خطوة سياسية؛ لتوسيع قاعدة الأتباع والحلفاء، وكسب التأييد لإقامة الدولة. وبالتالي، فمكاتبة الشيخ كانت ربما أول مساهمة سياسية مباشرة من قِبَلِه في مشروع الدولة. ثمّ تأتي الملاحظة الثانية لتؤكّد هذا المعنى، بل ما هو أكثر من ذلك، فبعد أن فشلت محاولته الأولى في استمالة رؤساء البلدان وقضاتها، انتقل الشيخ للخطوة الثانية، وهي الأمر بالجهاد. وهذا أمر لافت حقاً. فأن يكاتب الشيخ الآخرين بهدف استمالتهم لقبول الدعوة والانضمام إلى الدولة، أمر لا يخرج عن سياق الأمور الطبيعية والمتوقّعة، في حالة داعية إصلاح ديني، لكن أن يصدر عنه «الأمر بالجهاد»، فهذا يدخل ضمن حدود القرار السيادي الذي يعود في الأساس،

(٨٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥ ـ ٤٦.

بحسب المدرسة التي ينتمي إليها الشيخ، إلى ولي الأمر. لم يقدّم ابن بشر تفاصيل عن الكيفية التي تمّت بها هذه الخطوة. لكن، ليس من المحتمل، أنّ الشيخ أقدم عليها، بشكل فردي، ومن دون التشاور مع محمد بن سعود. ربما إن المعنى المعتمَد، في بداية الدولة، لمفهوم «أولي الأمر»، في الآية ٥٩ من سورة النساء: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾**، هو أنها تشمل العلماء والأمراء معاً. إلى جانب ذلك، كانت الدولة في طور التأسيس، وكان الشيخ المرجع الديني الأعلى لها. وبالتالي، فمن الطبيعي أن يكون رأيه هو الراجح في موضوع مثل الجهاد، يتداخل فيه الشأن الديني مع الشأن السياسي، أياً تكن الطريقة التي اتخذت بها تلك الخطوة الكبيرة، فإنها تدل مرة أخرى على أن موقع الشيخ في الدولة لم يكن محصوراً في الشؤون الدينية فحسب.

والحقيقة أنّ مسار الأحداث، بعد اتفاق الدرعية يصبّ في هذا الاتجاه تماماً. ففي العام ١١٦٣هـ/ ١٧٤٩م، قتل أمير العيينة، عثمان بن معمر، على يد مجموعة من أتباع الدعوة في تلك البلدة، على خلفية الاشتباه بأنه كان يتآمر ضدّ الدعوة. بعد يومين من مقتل ابن معمر، اتّجه الشيخ إلى العيينة بنفسه؛ للسيطرة على الموقف هناك من الانفلات. وعندما وصل إلى هناك وجد أنّ «أهل الدين»، كما يقول ابن بشر، مجمِعون على ألا يتولّى الإمارة أحد من آل معمر؛ «خوفاً أن ينالهم منهم أذى». لكن رأي الشيخ كان على خلاف ذلك، وعيّن بالفعل مشاري بن معمر أميراً جديداً للمدينة[٨١]. وهذا قرار سياسي بامتياز، يبدو أنّ الشيخ انفرد باتخاذه بسرعة من دون الرجوع إلى الدرعية، وذلك لوضع حدّ للخلاف وحسماً للموقف. والأرجح أن الشيخ فعل ذلك، خاصةً باختيار شخص آخر من آل معمر، حتى لا يبدو أنّ مقتل الأمير السابق يمثّل موقفاً للدرعية ضدّ هذه العائلة التي حكمت العيينة، حينها، منذ منتصف القرن ٩هـ/ ١٥م[٨٢].

---

(٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠ ـ ٦١. رواية ابن بشر لا تختلف أبداً عن رواية ابن غنام. انظر: أبن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ص ١٥.

(٨٢) إبراهيم بن صالح بن عيسى، **تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من ٧٠٠ ـ ١٣٤٠هـ)**، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ص ٣٥.

يبدو أنّ عام ١١٦٧هـ/ ١٧٥٣م كان من الأعوام المهمة في صراع الدولة الجديدة مع خصومها؛ حيث يذكر ابن غنام أنه في ذلك العام جمع الشيخ «أهل الإسلام من جميع البلدان (أتباع الشيخ من المدن كلها) وبيّن المواعظ في الكلام غاية البيان لما تظاهر من تظاهر بالردة والخذلان». يفهم من كلام هذا المؤرّخ أن ابن عبد الوهاب بادر بدعوة أنصار الدعوة والدولة؛ ليجتمع بهم ويشرح لهم أسباب مظاهر «الردة»، التي تعني كما أشرنا محاولات التمرّد والنكوص بعد الانضمام إلى الدولة. كما بشرهم، بحسب ابن غنام، «بالنصر والظفر» إن هم تمسكوا بالدين، وثبتوا عليه[٨٣]. هنا يبدو الشيخ متابعاً للأحداث، ومسكوناً بتداعياتها على الأتباع بشكل خاص.

في العام نفسه حدث شيء غريب؛ فعندما كانت حريملاء في حالة حرب، قدم إليها، خفيةً، شخص اسمه سليمان بن خويطر، وذلك ليأخذ كتاباً من قاضي البلدة الشيخ سليمان بن عبد الوهاب، أخو محمد بن عبد الوهاب ومن أشدّ المعارضين لدعوته، إلى أهل العيينة. يقول ابن غنام إنّ الكتاب الذي حمله ابن خويطر ذكر «فيه شبهاً مزخرفة، وأقاويل مغيّرة محرّفة»، ويعني بذلك أنه رسالة يطعن فيها الشيخ سليمان بصحة دعوة أخيه محمد، وكان المطلوب من ابن خويطر قراءة الرسالة، بحسب ابن غنام، «في المحافل والبيوت» في العيينة. وقد فعل ذلك، وكان للرسالة تأثير سلبي على أهل هذه البلدة تجاه الدعوة؛ حيث إنها نجحت، في ما يبدو، في إثارة شكوك بعض علماء العيينة الذين كانوا قد قبلوا الدعوة، وأقنعتهم بإعادة النظر في مدى صحتها وانسجامها مع ما جاء به الإسلام. يفصح عن ذلك، قول ابن غنام إن الكتاب «ألقى في قلوب أناس من أهل العيينة شبهاً مضرة شينة [مشينة]، غيّرت قلوب من لم يتحقّق بالإيمان، ولم يعرف مصادر الكلام، . .». ولما تمّ التحقّق من مهمة ابن خويطر، ومِمّا قام به، أمر الشيخ به أن يُقتَل، فقُتِل[٨٤]. ومن الواضح، أنّ ابن

(٨٣) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٤. أورد ابن بشر رواية مشابهة لما قاله ابن غنام عن ملابسات مقتل ابن خويطر. انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٦٨. يبدو أنّ الكتاب الذي يشير إليه ابن غنام هو الرسالة المطوّلة التي كتبها الشيخ سليمان في الردّ على أخيه،

خويطر كان من الدعاة التابعين للشيخ سليمان الذين يتولّون نشر أفكاره والدفاع عنها في المجتمع. وظاهرة الدعاة الأتباع للمشايخ كانت منتشرة في نجد، آنذاك. وقد كان للشيخ محمد بن عبد الوهاب دعاة من أنصاره يقومون بالدور نفسه. وقد شاءت الأقدار أن يدفع ابن خويطر حياته ثمناً لهذا الدور الذي اضطلع به، في فترة انتقالية من عمر المجتمع، تميّزت بالحروب. المهم أن القرار بقتل هذا الداعية، يوحي بأنّ حجم التأثير السلبي لرسالة سليمان بن عبد الوهاب في الدعوة في العيينة، وربما في حريملاء، كان كبيراً. وهو قرار اتُّخِذَ في حالة حرب، وكما يبدو من سياق كلام ابن غنام، أنّ الشيخ اتخذه، أيضاً، بشكل فردي وسريع. وبذلك؛ فهو لا يمكن أن يكون قراراً قضائياً؛ لأنه لم يصدر بعد محاكمة، وإنما هو قرار سياسي فرضته ضغوط أحداث الصراع والخشية من تداعياتها. وهذا ما يدلّ على أنّ للشيخ من السلطة في الدولة، التي كانت في طور التأسيس، ما يسمح له باتخاذ مثل قرار هذا. ومرة أخرى، تكشف حادثة ابن خويطر، بشكل جلي، مدى انخراط الشيخ (سياسياً) في الأحداث، وفي المعارك المرتبطة بها من أجل إقامة الدولة، وحجم مشاركته فيها.

قد يتفاجأ بعضٌ بحجم الدور السياسي الذي اضطلع به محمد بن عبد الوهاب، في بناء الدولة منذ اتفاق الدرعية، من عام ١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م إلى عام ١١٨٧هـ/ ١٧٧٣م. لكن الحقيقة، كما يبدو من المصادر، أنّ دور الشيخ لم يقتصر على الإسهام في بناء الدولة، بل في إدارتها وإدارة الصراع من أجل إقامتها. إلى جانب ذلك، وكما هو متوقّع، شملت مشاركة الشيخ المجال الديني، من خلال إمامته لمسجد الدرعية، ودروسه الدينية المنتظمة، وتخريج الدعاة والعلماء، واختيار القضاة، وأيضاً، من خلال رسائله التي كان يتواصل، من خلالها، مع العلماء والأمراء والأعيان، داخل نجد وخارجها، مدافعاً عن الدعوة، وعن مبادئها وأهدافها، ثم إنّ مشاركة الشيخ شملت، إلى جانب ذلك، المجال السياسي، سواء من خلال

وهي المعروفة بعنوان **الصواعق الإلهية في الردّ على الوهابية**. لكن عبد الله البسام يقول إنه رأى مخطوطة للرسالة نفسها، بعنوان «فصل الخطاب في الرد على محمد بن عبد الوهاب». ويرى أن هذا هو العنوان الصحيح، وأنّ العنوان الأول من وضع الناشر. انظر: البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ٢، ص ٣٥٣.

تولي الشؤون المالية للدولة، وتجهيز الجيوش، والمشاركة في تعيين أمراء المدن، التي تنضم إلى الدولة، وعزلهم، ومن خلال الرسائل الشخصية أيضاً، كما اتضح لنا في مثال رسالة الزلفي، وكما سيتضح لاحقاً. يذكر ابن غنام، في ختام حديثه، عن وفاة الشيخ عام ١٢٠٦هـ/ ١٧٩١م أنه هو الذي كان «إليه بيت المال، يجبى ويدفع إليه ذلك»[٨٥]. أما ابن بشر، في حديثه عن المناسبة ذاتها، فيضيف إلى المهام، التي كان يتولاها الشيخ، ما هو أكثر من ذلك. فالشيخ كما يقول ابن بشر كان «هو الذي يجهّز الجيوش، ويبعث السرايا على يد محمد بن سعود رحمه الله، ويكاتب أهل البلدان ويكاتبونهم [يكاتبونه]، والوفود إليهما [إليه]، والضيوف عنده، وصدور الأوامر من عنده حتى أذعن أهل نجد وتابعوا على العمل بالحق..»[٨٦]. ومع أن ابن غنام، في تأبينه للشيخ، حصر مهمته في تولي بيت المال، إلا أنه، في أثناء روايته للأحداث والمعارك التي رافقت تأسيس الدولة، كثيراً ما يذكر أن الشيخ كان الطرف الثاني مع محمد بن سعود، وبعد وفاته مع عبد العزيز بن محمد في تلقّي بيعة الانضمام إلى الدولة، وفي تعيين أمراء المدن وإعفائهم[٨٧].

ربما يستحسن بنا، عند هذه النقطة، أن نأخذ استشهاداً ممّا قاله مؤرّخ الدولة ابن بشر عن دور الشيخ، وهو استشهاد طويل إلى حدٍّ ما، لكن يبرّر ذلك أنّه يختصر، بشكل واضح ومباشر، كل ما يمكن أن يقال عن هذا الدور، وعن حجمه، وطبيعته السياسية. يقول ابن بشر «كانت الأخماس والزكاة، وما يجبى إلى الدرعية، من دقيق الأشياء وجليلها، كلها تُدفَع إليه (إلى الشيخ)، يضعها حيث يشاء. ولا يأخذ عبد العزيز [عبد العزيز بن محمد بن سعود، الإمام الثاني للدولة] ولا غيره من ذلك شيئاً، إلا عن أمره (الضمير يعود للشيخ)؛ فَبِيَدِه الحل والعقد والأخذ والإعطاء والتقديم والتأخير. ولا يركب جيش، ولا يصدر رأي من محمد (بن سعود)، وعبد العزيز إلا عن قوله ورأيه. فلمّا فتح الله

---

(٨٥) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٥.

(٨٦) ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٤.

(٨٧) انظر أحداث عزل الشيخ ومحمد بن سعود لمبارك بن عدوان عن إمارة حريملاء في ١١٧١هـ/ ١٧٥٧م في: ابن غنام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١ ـ ٦٤.

الرياض عليهم، واتّسعت لهم الناحية، وأمنت السبل، وانقاد كل صعب من بادٍ وحاضر، جعل الشيخ الأمر [شؤون الدولة] بيد عبد العزيز، وفوّض أمور المسلمين وبيت المال إليه وانسلخ منها، بالكلية، ولزم العبادة وتعليم العلم. ولكن ما يقطع عبد العزيز أمراً [لا يقرّر شيئاً] دونه، ولا ينفذه إلا بإذنه»[٨٨].

بحسب ابن بشر، في هذا النص، كانت الشؤون العسكرية والمالية تحت سلطة الشيخ. وإذا أخذنا في الاعتبار قوله إن بيد الشيخ «الحل والعقد، والأخذ والإعطاء، والتقديم والتأخير، . .»، وأنه لا يصدر رأي عن محمد وعبد العزيز، إلا «عن قوله ورأيه [الضمير يعود للشيخ]»، أمكن القول إنّ الأمور السياسية تضاف إلى ما كان تحت سلطته. من الوارد، أنّ في كلام ابن بشر شيئاً من المبالغة في تصوير دور الشيخ وحجم السلطات التي كانت تحت يده على هذا النحو. ومع أنّ سياق الأحداث لا يتناقض مع ما قاله، في هذا الشأن، إلا أنه ينبغي ألا يؤخذ ذلك على أنّ الشيخ، كان ينفرد بسلطة القرار في ما قاله ابن بشر كله؛ لأنّه، من الواضح، أنّ الشيخ، كان الأب الروحي للدولة ومرجعها الديني والقوة السياسية الأولى الدافعة في إدارة الصراع الفكري والسياسي والعسكري؛ لإقامة الدولة. ولعلّ هذا نتيجة طبيعية لحقيقة أنّه كان صاحب الدعوة وصاحب فكرة الدولة، والطرف الثاني في اتفاق الدرعية مع محمد بن سعود.

---

(٨٨) ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٦ ـ ٤٧.